Valentin Mureşan

Proiect.
Orice sugestii critice sunt binevenite.

Etica lui Aristotel

Editura Universităţii

Valentin Mureşan

Etica lui Aristotel

Valentin Muresan

Cuprins

Introducere

1. Aristotel şi *Etica nicomahică*
2. Metoda *Eticii nicomahice.* Argumentul funcției
3. Virtutea etică
4. Virtutea, voluntarul şi involuntarul. Nestăpânirea de sine.
5. Dialectica aristotelică în *Etica nicomahică*
6. Dreptatea
7. Virtuțile dianoetice. Prietenii şi prietenia.
8. Fericirea
9. Moştenirea lui Aristotel

Anexa pe suport magnetic

C. Kirwan, *E de ajuns să fii fericit?* (volum apărut la Editura Paideia, 2004).

Videoclipuri selectate şi montate de V. Mureşan):

- Sosirea lui Aristotel la Atena. Primele uimiri.
- Drumul de la Cetate la Academia lui Platon
- Imn dedicat zeiței Atena (pe imagini din Parthenon)
- Olimpia (o plimbare prin Olimpia antică)
- Cântecul lui Seikilos (în diferite aranjamente muzicale)
- Plimbare pe Calea Panateneenelor (muzica Dimitri Pikionis)
- Vechea cetate Pella, unde a copilărit Aristotel.
- Muzică greacă veche şi imagini
- Agora şi închisoarea lui Socrate (reconstituiri 3d şi muzică antică)
- O discuție actuală despre fericire

Valentin Muresan

Introducere

Nu se poate ca vreunul dintre noi, ajuns la vârsta maturităţii sau bătrâneţii, să nu privească în urmă şi, măcar pentru o clipă, să nu se întrebe dacă a avut o viaţă reuşită sau nu. Impresiile vor fi desigur diferite, unii vor avea senzaţia că a meritat, alţii că a fost un eşec lamentabil. Unii vor regreta apropierea sfârşitului, alţii îl vor privi cu seninătate, chiar cu discretă uşurare. Primii sunt cei ce s-au bucurat din plin de viaţă, cei din urmă aceia pentru care viaţa a fost mai degrabă un şir de suferinţe şi insatisfacţii: în căsnicie, în viaţa profesională, în sănătate, în recunoaşterea publică. Viaţa unui om e în general un amestec de reuşite şi eşecuri. Dar poate că, întotdeauna, ceva prepondereză.

Mai important decât bilanţul e însă să ştim răspunde la întrebarea: cum să ne proiectăm viaţa pentru a putea spune, la sfârşit, că *am dus-o bine*? Dar oare e totuna a o *duce* bine cu a te *simţi* bine? O viaţă reuşită e o viaţă confortabilă? Pentru vechii greci, ceea ce noi numim gândire morală era o parte a reflecţiei politice (despre cetatea bună sau reuşită) şi anume reflecţia despre *cum s-ar cuveni să trăim*, despre ce înseamnă *a trăi bine*; în cetate, evident. Şi pentru că reflecţia despre cum s-ar cuveni să trăim s-a dovedit în mare măsură o reflecţie despre ce fel de oameni suntem, despre ce caractere avem, ea s-a numit reflecţie "etică", pentru că *ethos* înseamnă caracter. Iar caracterul nostru este produsul educaţiei în cetate şi, la rându-i, garanţia proiectării unei cetăţi bine organizate.

Nu ar fi surprinzător să constatăm că toţi suntem de acord cu afirmaţia că idealul nostru de viaţă ar putea fi numit "fericire". O "vorbă mare" - se va spune. Da, încă-noda îndeobşte abia urmează: ce *înseamnă* aceasta? Dacă-l iscodeşti pe omul de rând, nu ştie să-ţi răspundă. Majoritatea oamenilor nici nu cred că există vreun răspuns. Şi cu toate acestea, în intimitatea noastră - şi de obicei fără să ne dăm seama - fiecare avem o convingere fermă despre ce înseamnă o viaţă fericită.

Pentru un om ca Zenon Somnidot, proprietar de vaste terenuri şi mare patron, a avea o viaţă reuşită înseamnă, după propriile-i mărturisiri - în primul rând *a fi bogat*. Acest om are mulţi admiratori care cred la fel. El susţin că există un singur *scop suprem* în viaţă: banul. Dacă ai bani, ai putere, ai influenţă, îţi poţi satisface toate plăcerile, poţi ajuta pe alţii, pe scurt, ai succes. Nimic nu îţi lipseşte. Îl poţi cumpăra şi pe Dumnezeu pentru a te sprijini în ambiţiile tale pământeşti; îţi poţi cumpăra diplome şi, dacă nu poţi, eşti liber să proclami că ele nu au nici o valoare. Te simţi mai presus de lege şi poţi persifla justiţia atunci când te afli la ananghie. "Viaţa mea a fost frumoasă, declară eroul nostru, pentru că am avut tot ceea ce mi-am dorit". Ce poate fi mai convingător decât asta?

Totuşi, pentru oameni scormonitori ca Aristotel, nu acesta este idealul de viaţă fericită. Şi asta nu pentru că banii nu ar conta, ei contează. Nu poţi vorbi de o viaţă fericită dusă în mizerie şi sărăcie. Dar banii nu pot fi ţelul suprem care să subordoneze toate eforturile noastre. Ei sunt mai degrabă un mijloc pentru atingerea altor scopuri, mai înalte. La un moment dat, în ceas de cumpănă, recunoşti că sănătatea, de pildă, e mult mai importantă decât banul. "Până la urmă tot într-o cameră locuiesc chiar dacă am mai multe palate" - declară un alt bogătaş, mai lucid, după ce a descoperit mirat inutilitatea spaţiilor locative vaste. "Pentru mine, spune un alt proprietar de club sportiv, momentele victoriei mă încântă, nu banii din bancă; banii din cont nu-mi stârnesc nici un fior". Iată că nici bogătaşii nu au aceeaşi părere despre bogăţie.

Unii cârtitori ar putea spune - analizându-l pe primul bogătaş, cel al cărui ideal suprem în viaţă e pur şi simplu banul – că acestuia îi lipseşte totuşi ceva, anume *caracterul*, iar un om lipsit de caracter nu se poate spune că a avut o existenţă împlinită. El rămâne în amintirea urmaşilor ca un individ dubios, chiar dacă a trecut fluierând prin viaţă. Nu e vorba că omul

Valentin Muresan

nostru nu ar avea unele virtuți etice, dar nu le are pe *toate* și, dacă nu posedă virtutea în integralitatea ei, nu se poate spune că are un *caracter bun*. Nu poți fi un om virtuos pe ciupite. Mai mult chiar, unele dintre virtuțile sale sunt aparente. Atunci când el strigă în gura mare că o lege nu e bună și că nu o va respecta pentru că-i afectează interesele, el demonstrează că virtutea dreptății îi e, în realitate, străină. El poate respecta formal legea, dar o face de frică, nu pentru că are o înclinație spre respectarea dreptății. El mai arată în acest fel că e produsul unui mediu care l-a făcut să creadă că poate încălca legea atunci când i se pare că e nedreaptă cu el. Or, în cazul acesta, toți infractorii ar trebui lăudați pentru "curajul" lor. Dar o viață dusă la limita conflictului cu interesele celorlalți nu poate fi numită o viață *omenească* reușită. Omul e o ființă socială și reușita vieții fiecăruia dintre noi depinde de reușita vieților celorlalți. Unii vor răspunde imediat că, în realitate, patronul nostru s-a dovedit a fi un om foarte generos - a construit biserici, a ajutat bolnavi, a sprijinit concetățeni aflați la ananghie. Generozitatea e într-adevăr o virtute legată de felul în care știi să oferi o parte din bunurile materiale proprii (EN, IV, 1). Dar omul generos e acela care oferă de dragul *frumosului moral*, adică atunci când trebuie, cui trebuie, pentru ce trebuie etc. "Dar cel ce oferă cui nu trebuie sau nefiind animat de frumosul moral, ci de vreun alt motiv, nu va fi numit generos" (EN, 1120a, 29). Or, personajul nostru cu ambiții politice a ajutat financiar niște țărani năpăstuiți cu gândul la câștigarea președinției țării și a investit în media sau în sport "pentru că-i aduce imagine". El însuși recunoaște, din când în când, cu un zâmbet șmecher, acest "dublu efect". E darnic? Poate, dar iată-l "sponsorizând" ilegal un club sportiv rival pentru a boicota un alt club rival - ceea ce nu înseamnă a dărui judicios. Când se supără, atacă, jignește, își distruge mediatic prietenii din tinerețe, își sabotează fără scrupule concetățenii, deși "omul [realmente] generos trebuie să păstreze și [să] supărările în măsura cuviință" (1121a, 2).

Iată de ce bravul nostru cetățean e departe de a avea un caracter frumos în integralitatea lui; el e mai degrabă produsul unei educații familiale făcute la întâmplare, într-un mediu care combină câteva valori tradiționale ferme, dar tocite, cu libertinajul etic al mahalalei. Ca să nu mai vorbim de viețile sale intelectuale, rămase la nivelul școlii primare - de unde disprețul pentru învățătură. O crede nemulțumitul Aristotel, o viață reușită nu poate fi una în care nu ți-a stat mintea - măcar câte ceva din misterele lumii, pe care numai omul le poate ști. Nu poți fi niciodată mulțumit cu un mod de viață cvasi-animalic, oricât de satisfăcător ar fi. Trebuie să-ți lucrezi și mintea, căci ea te face om.

Un mod de viață obsedat de satisfacții, de plăceri, e idealul hedoniștilor de difeite feluri. După o eră de austeritate, iată-i și pe români liberi să se repeadă la distracție. "Vedetele" TV sunt promotoarele acestui nou "scop final" - anume *plăcerea*. Trăiește-ți din plin viața! Viața de club, viața de Hollywood, satisfacerea celor mai excentrice plăceri în materie de mașini, "motoare", case, concedii, băuturi și mâncăruri reprezintă motivele principale pentru care trebuie să regretăm că viața a ajuns la apus. Evident, recunoaște Aristotel, plăcerile sunt importante. Chiar și cele sexuale sau culinare dacă sunt judicios controlate. Dar există și alte feluri de plăceri de care hedoniștii noștri nu au auzit și riscă să rămână astfel neîmpliniți: e vorba de plăcerea de a face dreptate, de a fi respectat pentru cuvântul dat, pentru mărinimia sau curajul tău, plăcerea enormă a descoperirii științifice sau a creației artistice. O viață reușită nu poate face abstracție de toate acestea pentru a rămâne în orizontul plăcerilor date de șampanie, urletele de discotecă și sexul sportiv. Iată de ce "cheful continuu" promovat ca ideal de viață de unele emisiuni TV nu poate fi numit "fericire". A trăi în orizontul satisfacerii nevoilor primare - la fel ca animalele - nu poate fi un mod de viață reușit. Și apoi, sunt lucruri importante în viață care nu sunt însoțite de plăcere, cum e curajul pe câmpul de luptă sau strădania fără succes de a descoperi adevărul etc. Nu totul se reduce la plăcere, cu atât mai puțin la plăcerea carnală. Iar dacă idealul nostru e

Valentin Muresan

perfecțiunea divină - cum ne place fariseic să clamăm - apoi zeii nu trăiesc deloc din plăceri carnale. Poate oare un asemenea hedonist - care "a trecut prin toate" - să spună la sfârşit că a avut o viață fericită? Numai dacă se consideră un organism orectic - ceea ce doar animalele infraumane sunt. Ca om, el şi-a lăsat neexersate multe părți ale sufletului şi ale vieții care sunt distinctiv umane. Modul lui de viață seamănă cu acela al unui desfrânat care trăieşte în *iluzia* că excesul satisfacerii plăcerilor sexuale şi papilare e veritabilul nostru ideal de viață. Şi chiar dacă ar fi un hedonist evoluat, fixat pe plăcerile superioare (ce însoțesc viața virtuoasă sau cercetarea ştiințifică), la o analiză mai atentă constatăm că nu aceste plăceri ca atare sunt scopul lui ultim în viață, ci posedarea acelor lucruri şi desfăşurarea acelor activități pe care aceste plăceri le *însoțesc*. Altfel ar trebui să se mulțumească cu o viață plăcută trăită ... în vis. Prin urmare, hedonismul e o interpretare foarte problematică a sensului fericirii.

Dar există în lumea de azi şi părinți foarte "sofisticați", obişnuiți cu implicarea în viața socială şi cu deliciile recunoaşterii publice, care îşi bat la cap copiii că în viață trebuie să fie cinstiți, curajoşi, cumpătați, drepți, sinceri, blânzi, buni prieteni etc. Să aibă, aşadar, toate virtuțile etice. Că în viață doar *onoarea* contează, să fii respectat de părinți, de vecini, de prieteni. Restul are mai mică importanță şi vine de la sine. Dar să fii un respectabil cetățean şi un respectabil membru al familiei tale e scopul nostru suprem şi condiția succesului. Patria şi familia - a devenit pentru mulți compatrioți "occidentalizați" sloganul vieții împlinite. Onorabilitatea înainte de toate. Sărac, dar cinstit - precizează alții. În Atena lui Platon, tinerii ajunşi la maturitate depuneau un jurământ moral în care se angajeau să întărească în fața publicului „simțul datoriei civice” ca o condiție pentru o cetate prosperă. Criteriul de selecție care e Aristotel nu e de acord nici cu această soluție la problema sensului vieții. Căci poți fi bine educat moral, poți avea un caracter frumos şi să trăieşti, din cauza unui accident, în comă sau inactiv. Virtutea nu poate fi totul. Viața fericită e o viață *activă*. Apoi, poți fi virtuos şi să trebuiască să suporți "demne de milă" mai dureroase nenorociri: aceasta nu mai înseamnă o viață fericită. Putem fi totuşi de acord cu un aspect: cultivarea virtuților morale e esențială pentru fericire, dar nu ele se *reduc* fericirea.

Un intelectual de rasă sau un cercetător pasionat va veni cu o altă perspectivă şi va susține că fericirea în viață constă în *creație*, în descoperirea ştiințifică, în creația artistică, în împlinirea profesională şi că acestora merită să le sacrifici totul: bani, bogăție, confort, chiar şi viața de familie. Cunosc mulți membri ai lumii academice care au asumat un asemenea ideal existențial. Aristotel a dus el însuşi o asemenea viață. Cu toate acestea nu a fost de acord că a trăi cu capul în norii creației şi cu picioarele în privațiuni materiale sau fiziologice reprezintă o viață fericită. Nu suntem zei, suntem oameni şi avem nevoie de bunuri materiale, de virtuți etice care să ne instaleze bine în viața politică, avem nevoie de plăcerile corpului. O viață dedicată exclusiv studiului e mai degrabă o viață de zeu, nu de om. Aşa că trebuie să revenim cu picioarele pe pământ.

Şi părerile despre cum ar trebui să ne ducem viața nu se opresc aici. Iar Aristotel le notează şi strâmbă din nas.

Dar - ni s-ar putea replica iritat - dacă acest Aristotel nu e de acord cu nici un punct de vedere, dacă orice am spune noi despre rostul vieții el vine şi găseşte pricină, atunci ce mai poate fi o viață fericită? Să ne-o spună chiar el. Dar mai poate el găsi un răspuns care să evite propriile-i obiecții?

"Mai poate, mai poate" - ar fi răspuns dus pe gânduri Aristotel.

Iar cine vrea să vadă cum - să citească *Etica nicomahică* !

V.M.

Valentin Muresan

1. Aristotel şi *Etica nicomahică*

Nu cred că dau dovadă de un entuziasm exagerat aceia care îl consideră pe Aristotel cel mai mare geniu al umanității. În fond, pe umerii lui a crescut o bună parte a culturii europene; a culturii umanității. El a fost cel care a creat din fragmente o teorie cosmologică ce a reprezentat explicația acceptată a cerului timp de 2000 de ani. El a creat aproape din nimic logica deductivă care se învață şi astăzi în şcoli şi care, până la începutul secolului al XX-lea, era pur şi simplu Logica. El a semnat naşterea unei ştiințe fizice care a reprezentat standardul explicației naturii până la Galilei şi Newton. El fost acela care a inițiat parcursul unor ştiințe cum sunt psihologia şi biologia. Metafizica sa a devenit timp de secole suportul teoretic al teologiei creştine şi, separată de religie, e studiată şi azi în cele mai multe universități ale lumii. A creat etica, în calitate de ramură specializată a reflecției filosofice, iar lucrarea sa *Etica nicomahică*, e considerată astăzi "cel mai influent tratat de filosofie morală scris vreodată" (T. Irwin). Câți oameni se mai pot mândri cu asemenea performanțe intelectuale?

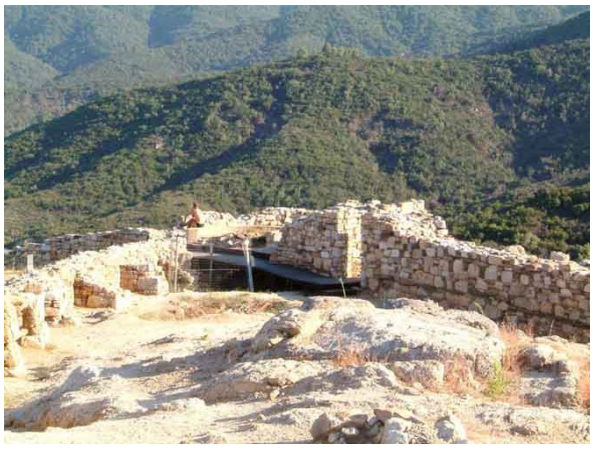
Valentin Muresan

Aristotel 384-322 î.e.n.

Dar cine a fost acest om slăbuț, cu ochii mici, care vorbea peltic şi îşi pierduse treptat podoaba capilară? Cine era acest personaj dificil, cu râs sardonic, dar atent la îmbrăcăminte şi la frumusețea inelelor de pe mâini? Răspunsul simplu este: a fost elevul cel mai strălucit al lui Platon şi dascălul lui Alexandru Macedon. Chiar şi atât ar fi deajuns. Dar Aristotel a fost mult mai mult decât atât.

Aristotles, fiul lui Phaistis şi al lui Nicomachos s-a născut în anul 384 î.e.n. în satul Stagira din estul regatului Macedoniei, o țară care, privită de la Atena, părea mai degrabă o țară semibarbar. A trăit 62 de ani şi a murit la Chalcis, în insula Eubea, de unde se trăgea mama sa. În vremea în care s-a născut se împlineau 15 ani de la moartea lui Socrate, Platon avea 43 de ani şi şcoala sa din Atena, *Academia*, funcționa deja de 4 ani. Sofocle şi Euripide muriseră de 20 de ani.

Valentin Muresan

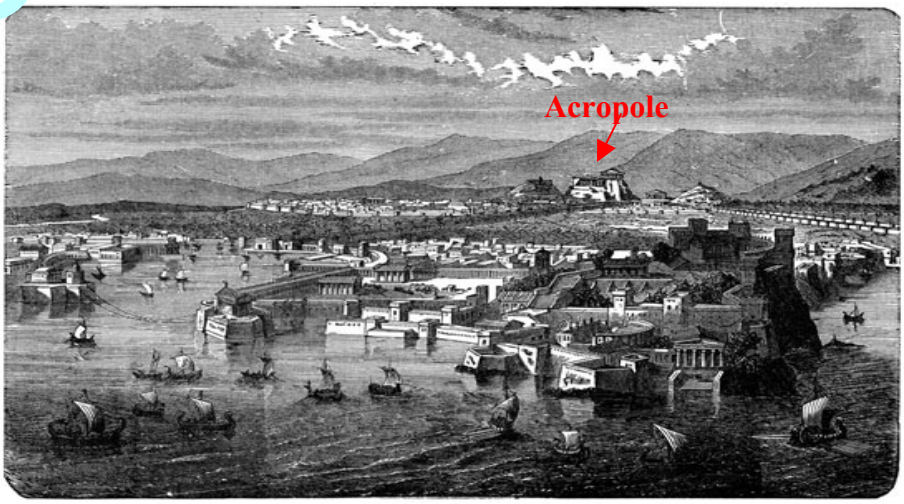


Stagira de azi şi de ieri

A avut şansa să se nască într-o familie înstărită, tatăl său mutându-şi în curând familia la Pella, capitala Macedoniei, pentru a fi medic la curtea regelui Amyntas al III-lea. Aici tânărul Aristotel a primit o educație elementară aleasă, fiind menit carierei medicale, pe urmele tatălui.

O întâmplare tragică avea să-i schimbe destinul. Îi mor ambii părinți când el era încă adolescent, așa încât rămâne, împreună cu fratele și cu sora sa în îngrijirea unui unchi. Când tânărul nostru împlinea 17 ani, unchiul îl trimise la Atena pentru a studia la celebra școală a lui Platon, *Academia*, şi a-şi face singur un viitor. Așa înțeleg cu vere lăsată de ai săi, Aristotel o pornește de unul singur spre metropola lumii grecești, pe Parisul vremii, Atena.

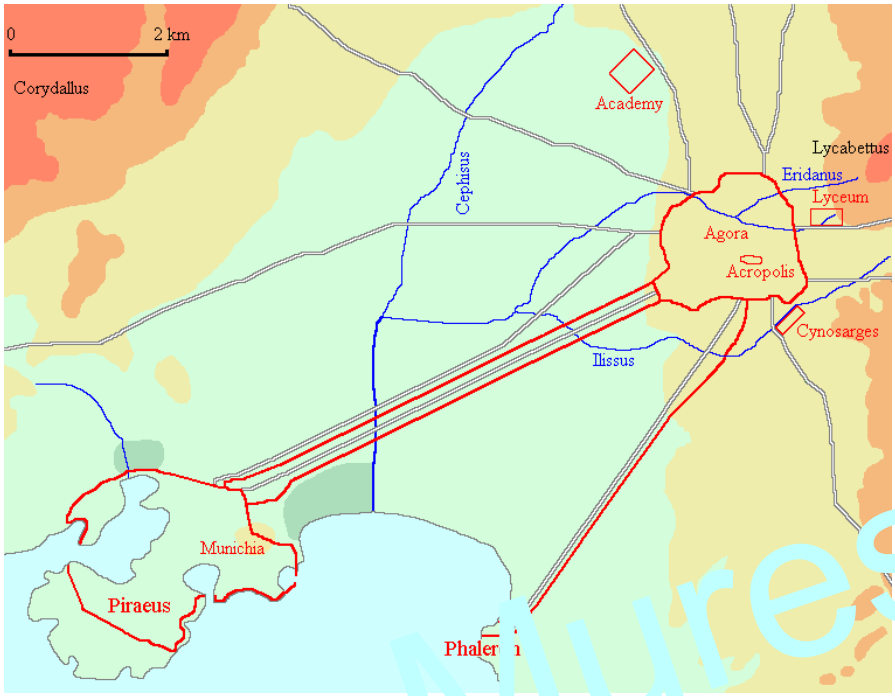
Să ni-l imaginăm pe acest adolescent slăbuț şi ambițios descinzând în portul Pireu. Privirea i-a fost desigur atrasă ca și nouă astăzi, de stânca Acropole pe care se înălța cel mai celebru templu al Greciei, opera lui Phidias, Parthenonul. În curtea lui, statuia uriașă a Atenei reflecta din coiful său de aur razele soarelui ce apunea.



Portul Pireu

Valentin Muresan

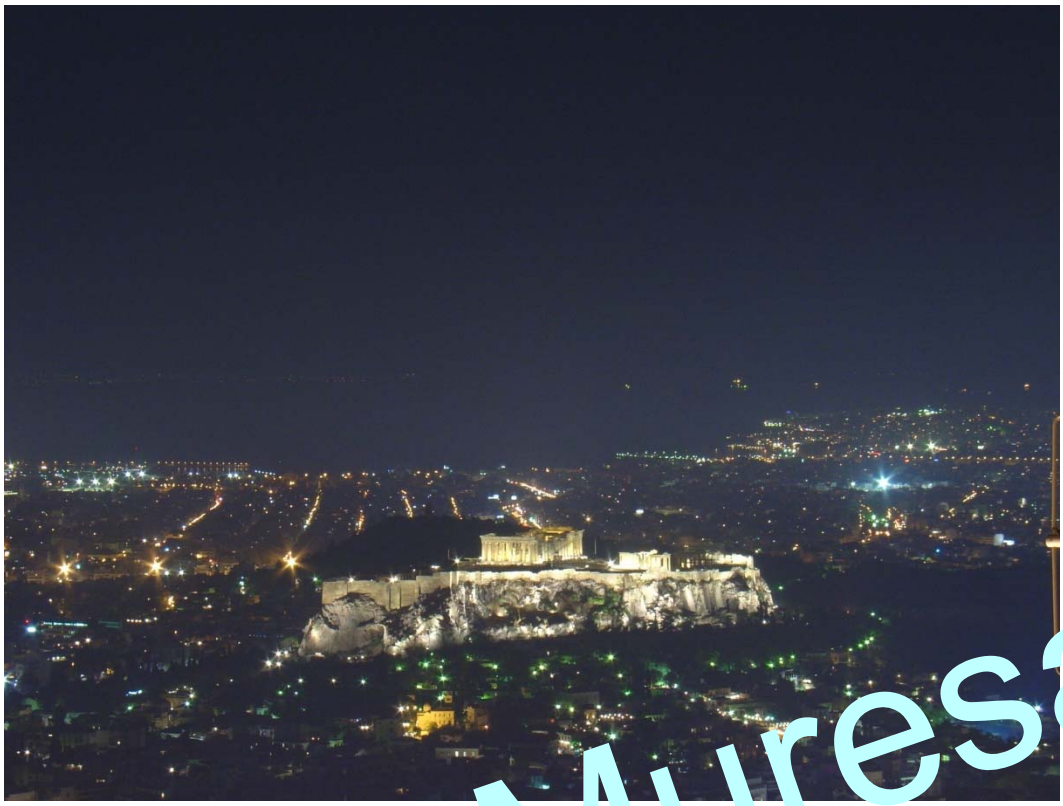
Odată coborât de pe corabie, tânărul Aristotel a luat-o fără doar şi poate pe la "zidul cel lung", un zid dublu şi drept ce flanca drumul din port spre oraşul de sus, un drum plin de atelaje şi de oameni cu treburi diverse.



Portul Pireu şi drumul spre cetatea Atena. Cele trei mari gimnazii: Academia, Liceu şi Kynosarges

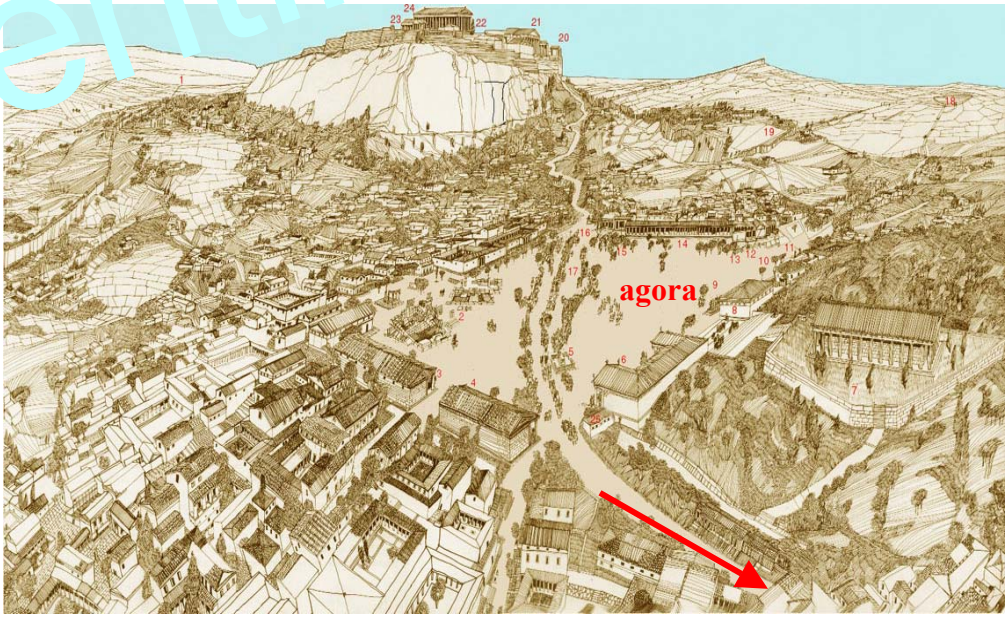
Ajuns în cetate, s-a interesat pe unde s-o ia spre gimnaziul numit *Hecademeia* şi cineva i-a arătat drumul: din *agora* trebuia să meargă prin cartierul olarilor, *Kerameikos*, şi apoi să mai facă un kilometru şi jumătate în afara zidurilor. Înainte de a pleca, s-a uitat în direcţia opusă şi a văzut, întrecându-se cu Acropole, colina conică numită Lykabethos, pe care avea să se urce adesea spre a vedea Atena de sus. Ea oferă şi azi aceeaşi privelişte încântătoare.

Valentin Muresan



Atena şi Acropole văzute de pe colina Lykabethos

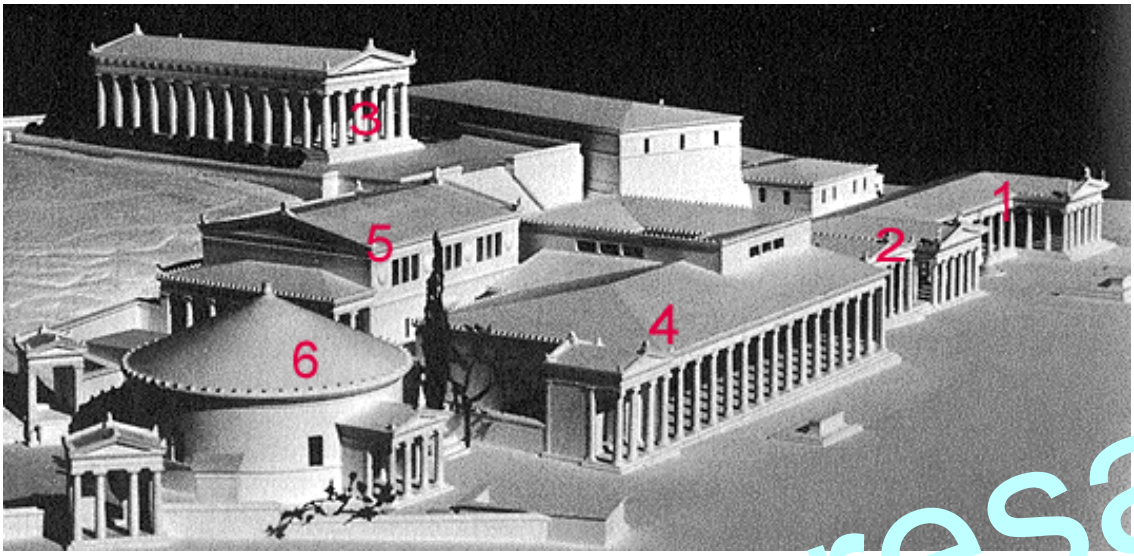
Valentin Muresan



spre Poarta Dublă (NV)

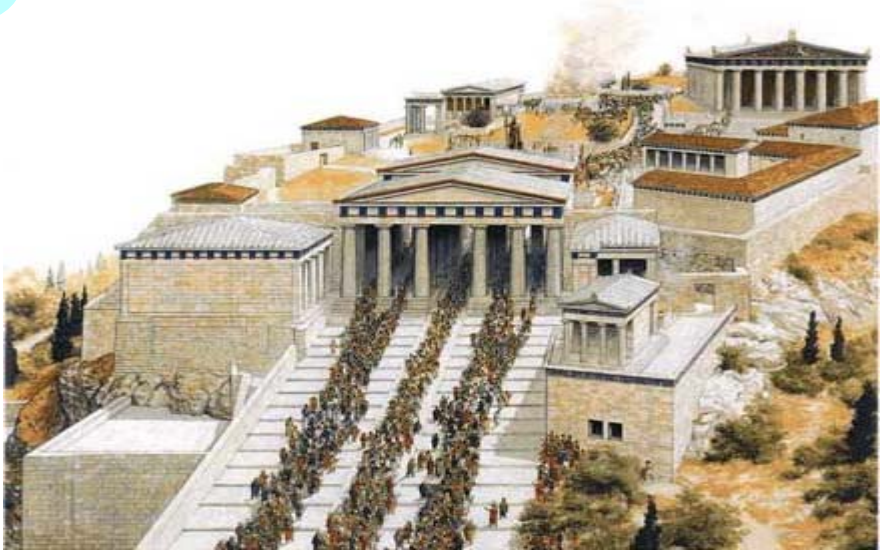
Aceeaşi privelişte în secolul al V-lea î.e.n.

În secolul al IV-lea Atena era într-adevăr un oraş spectaculos, avansase în monumentalitate, avea vreo 300.000 de locuitori şi trecea drept cea mai mare aglomerare urbană din lumea civilizată. Agora, centrul politic şi comercial, se transformase dintr-o piață cvasi-rurală într-un loc plin de clădiri monumentale ce au început să dea specific arhitecturii greceşti.



Clădirile administrative din agora în secolul al IV-lea î.e.n. (3) Templul lui Hephaistos; (6) Tholos - adunarea celor 50 de președinți ai Consiliului; (5;4) Vechiul şi Noul Bouleotherion - adunarea celor cinci sute; (1,2) Stoa - magazine.

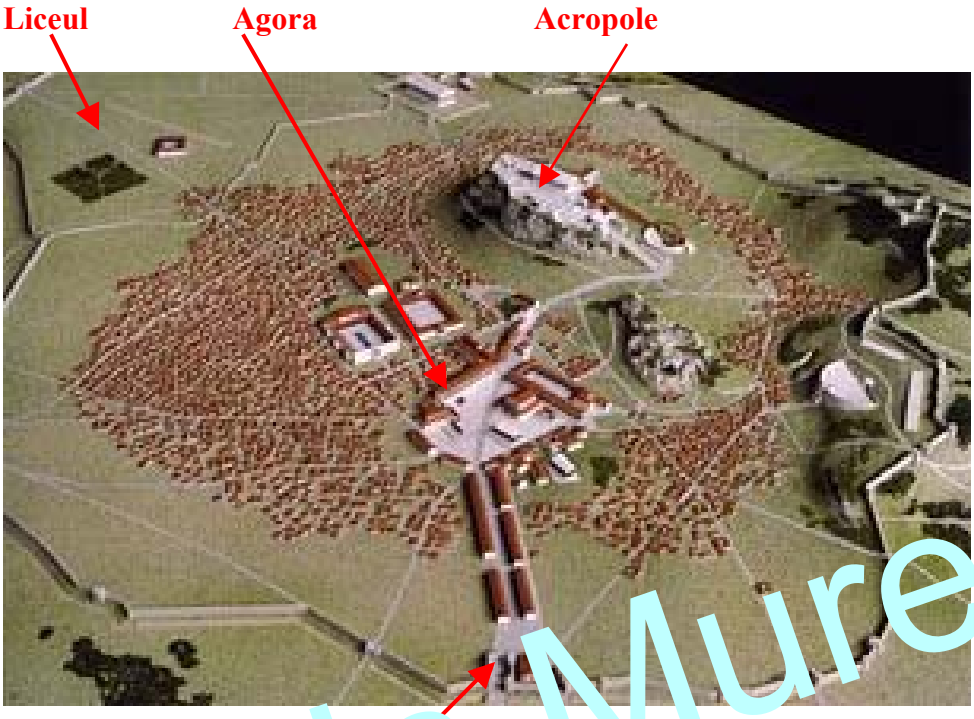
Atena era centrul vieții culturale care atrăgea tineri dornici de învățătură sau mânați de ambiții politice din întreaga lume grecească. Era orașul literaturii, teatrului, marilor festivaluri religioase și sportive. Și, odată cu Platon, orașul celor mai celebre școli de filosofie, astronomie și matematică.



Acropole în timpul sărbătorilor Panateneene. Toată lumea participa, mai puțin sclavii.

Valentin Muresan

De unde era să ştie adolescentul Aristotel că la baza colinei Lykabetos se afla cel de-al doilea mare gimnaziu al Atenei, *Liceul*, unde preda retorica cel mai notoriu dascăl al cetăţii, mai cunoscut decât Platon, pe nume Isocrates, şi unde el însuşi avea să-şi instaleze şcoala peste 30 de ani.



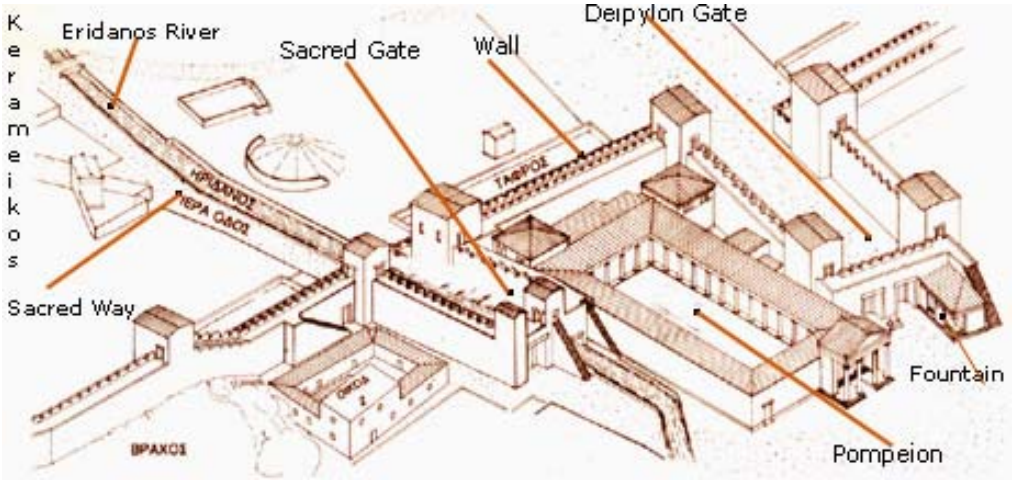
Poarta Dublă - ieşirea spre Academie (NV)

Plecând aşadar din *agora*, după zece minute era deja la ieşirea din cetate, la Poarta Dublă. În grabă, nici nu a observat fântâna acoperită unde avea să se oprească de sute de ori în cei 20 de ani pe care urma să-i petreacă în şcoala lui Platon. A privit în fugă, la stânga, clădirea destul de banală a *Pompeion*-ului, de unde începeau ceremoniile festivalului Panatenean dedicat anual, în iulie, zeiţei Atena[1]. Câţiva metri mai încolo, de cealaltă parte a clădirii, susura pârâul Eridanos, care ieşea din cetate pe lângă Poarta Sacră, locul pe unde se pleca spre Eleusis pe celebra Cale Sacră.

Aşa arăta ieşirea spre Academie, cea mai fastuoasă ieşire a oraşului, un oraş înconjurat de un zid dublu ce permitea "traversarea" lui rapidă: două porţi, Poarta Dublă şi Poarta Sacră, despărţite de Pompeion.

[1] Festivalul dura mai bine de o săptămână şi reprezenta cea mai mare sărbătoare a Atenei. Convoiul era pregătit la Poarta Dublă, fiecare categorie socială jucând un rol specific în spectacol. Se traversa agora şi se urca în incinta sacră de pe Acropole - ocazie rară. La intrare se sacrificau 100 de animale cu carnea cărora se pregătea în agora un ospăţ final pentru toată lumea. Din patru în patru ani se organiza în plus un festival sportiv şi cultural: retragerea cu torţe de la Pireu, competiţii sportive după modelul Olimpiadei, competiţii de cântece şi recitări; era chiar şi un concurs de frumuseţe între atleţi. Cîştigătorul curselor de care primea 140 de "amfore panateneene" pline cu ulei de măsline sacru (ceea ce reprezenta nu numai un simbol, ci şi o valoare materială). Iar Platon era unul dintre principalii furnizori de ulei sacru.

Valentin Muresan



Poarta Dublă, fântâna, Poarta Sacră, Pompeion.

Aşa a văzut probabil Aristotel - ca în imaginea de mai jos - drumul spre Academie, către care se îndrepta acum pentru prima dată, cu inima strânsă în ceaţa unui viitor incert, dar sperând totuşi să-i surâdă destinul. Se întreba în sinea sa cum arată oare Academia, ce fel de om este Platon? Aristofan în răspundea în cântând că dacă ai tânăr sănătos la trup şi la minte ar merge acolo ca să vadă măslinii sacri, să participe la curse de cai cu prietenii, să se umple de parfumul minunat al tihnei şi, primăvara, să asculte în linişte cum ulmii şi platanii îşi şoptesc între ei. Un alt poet descria şi mai pe larg acest loc: "Şeful lor era Platon, voinicul, dar blând vorbitorul/ Viersul dulce ei îl vârâ în cei şi grădinării din Hecademos". Iar un altul evoca nostalgic crângul cu platani al *Hekademiei*: "Printre umbroasele-alei ale Hecademului sacru ..."

Ieşirea pe Poarta Dublă şi drumul spre Academie

La plecare, unchiul său îi spusese că-l cunoaşte pe Platon şi asta era foarte bine căci adolescentul nostru avea nevoie de un protector legal, nefiind cetăţean al Atenei. Ca *metec*

Valentin Muresan

(rezident străin) era lipsit de drepturi politice şi apăsat de poveri financiare suplimentare, dar averea familiei îi asigura viitorul imediat[2]. Unii spun că în momentul în care a ajuns el la Atena, Platon era plecat la Siracuza pentru a-l consilia pe tiranul local iar Academia era condusă de un celebru matematician şi astronom, Eudoxos. Oricum, Aristotel avea să devină băiatul de suflet al lui Platon pentru multă vreme.

Fântâna şi, în stânga, Poarta Dublă. În continuarea acesteia - drumul spre Academie

Odată ieşit pe Poarta Dublă (*dypilon*), Aristotel s-a trezit pe un drum larg de peste 2[illegible] metri, un *dromos*, un fel de pistă amenajată pentru concursurile de care şi de călărie ce aveau loc cu diverse prilejuri, mai cu seamă la Marile Panateneene ce se ţineau din patru în patru ani şi când festivalul religios era dublat de unul cultural şi sportiv. Dar acest drum larg ce ţinea până la Academie era şi un loc special al Atenei, un *demosion sema* (un fel de cimitir naţional) unde erau îngropaţi sau aveau monumente eroii cetăţii.

Valentin Muresan

[2] Un rezident străin nu avea dreptul să participe în adunările publice şi în jurii; spre deosebire de cetăţeni, metecii puteau fi torturaţi iar pedepsele pentru uciderea lor erau mai uşoare. Nu puteau cumpăra proprietăţi în Atica, nu puteau face contracte cu statul şi plăteau o taxă specială dacă voiau să-şi facă o tarabă în agora. Plăteau o taxă de rezidenţă de 12 drahme pe an şi nu aveau dreptul la raţii alimentare în caz de calamitate. Puteau însă participa la festivalurile oraşului şi rămâneau cetăţeni în localităţile lor natale. De aceea pune Aristotel "originea nobilă" (în particular, cetăţenia) printre condiţiile necesare ("bunurile exterioare") ale fericirii.

Pârâul Eridanos şi Calea Sacră azi

Dincolo de Poarta Dublă Aristo[illegible]a aruncat o privire fugară spre stânga, spre Calea Sacră, apoi s-a uitat înapoi, spre cetate, unde comemorativă de Phidias pe Acropole oscila nesigur între cer şi pământ.

Privind dinspre Academie spre cetate. În zare se vede Acropole.

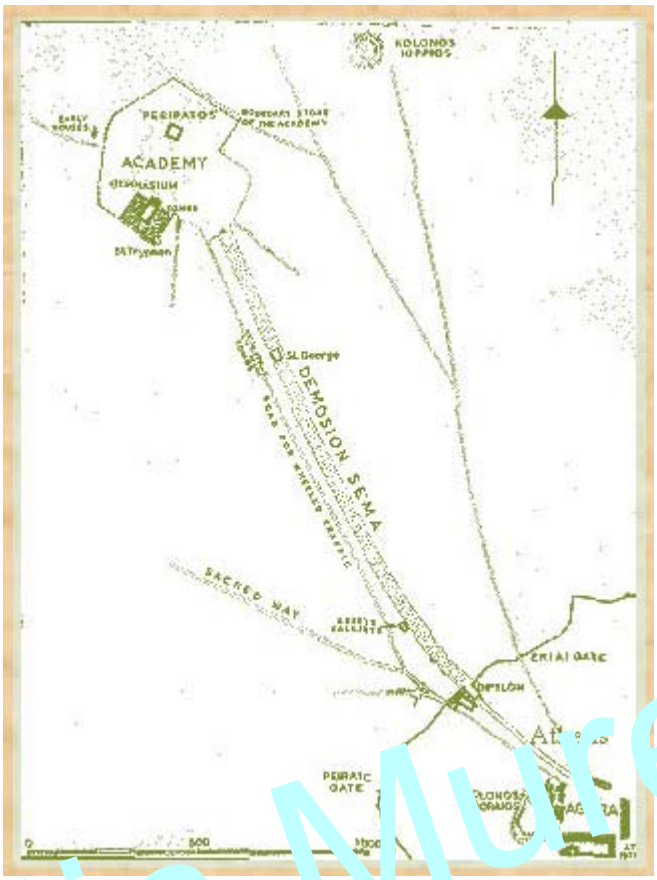
Valentin Muresan

Merse mai departe şi trecu pe lângă două temple, dedicate lui Artemis şi lui Dionisos şi se trezi înconjurat brusc de o mulțime de monumente funerare: "Exista acolo un monument dedicat tuturor atenienilor care au căzut în războaie", ne spune mult mai târziu Pausanias. Tot acolo erau îngropați Pericle şi Solon, ca şi filosofii Zenon şi Crisipos. Cimitirul Kerameikos îşi înălța şi el monumentele funerare şi semnele de cinstire pentru eroii cetății se vedeau pretutindeni.

Demosion sema

Valentin Muresan

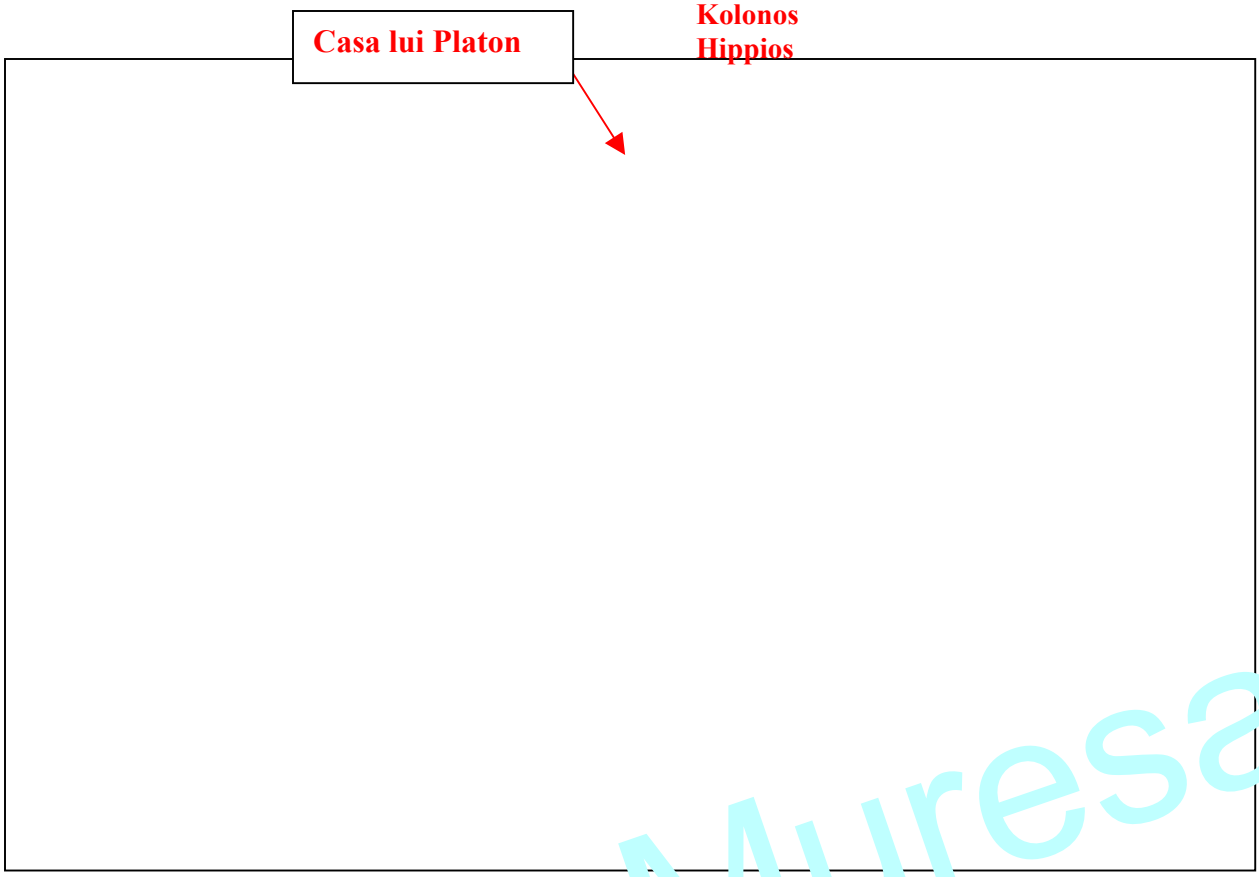
Dincolo de monumentele eroilor, care-ți înălțau sufletul, se întindeau grădinile liniştite ale oamenilor, câteva case mici, țărăneşti, dar şi vilele atenienilor bogați. Sofocle şi Epicur au locuit aici. E vorba de celebrul district Kolonos, marcat de Colina Cailor (*Kolonos Hippios*). Platon însuşi îşi avea casa prin împrejurimi.



Drumul spre Academie

Apoi, dintr-o dată, ajungeai la celebrul parc lăsat moştenire Atenei de un erou mitic al Aticii, Akademos sau Hekademos, un parc în care creşteau măslini sacri şi platani fastuoşi, înconjurat de "zidul lui Hipparkos", construit în secolul al VI-lea. Era o incintă vastă, de vreo 500 m x 300m, poate chiar mai mare, unde Platon, care locuia în apropiere, cumpărase unele spaţii pentru a-şi ţine cursurile şi era administratorul locului. Pausanias ne spune că "înaintea intrării în Academie se afla un altar al lui Eros cu o inscripţie cum că prietenul lui Hippias, Kharmos, a fost primul atenian care a dedicat o statuie acestui zeu". Se mai spune că pe intrarea în Academie Platon a pus să se scrie "Să nu intre aici cei ce nu ştiu geometrie".

Valentin Muresan



Atena văzută din satelit şi spaţiul aproximativ ocupat de Academia lui Platon

Dar mulţi care nu ştiau geometrie sau filosofie intrau în incintă. Căci Academia era un *gimnaziu*, unul dintre cele trei mari gimnazii ale cetăţii, aflate toate în afara zidurilor: Academia, Liceul şi Kynosarges (unde dominase Socrate şi s-a aşezat şcoala cinică). Or, un gimnaziu era un vast ansamblu dedicat prin tradiţie educaţiei şi recreerii tuturor locuitorilor Atenei. Am putea spune că avea trei funcţii majore: era un spaţiu şcolar pentru educaţia elementară a copiilor Atenei (doar a băieţilor, cu contribuţia financiară a părinţilor) şi, în general, pentru susţinerea activităţilor educaţionale hotărâte de conducerea politică (tinerii ajunşi la vârsta maturităţii - 18 ani - trebuiau să-şi petreacă "efebia", serviciul militar, pe câmpul de instrucţie şi apoi, timp de un an sau doi, în gimnaziu); în al doilea rând, gimnaziul era un loc - ce avea facilităţile necesare - pentru desăvârşirea condiţiei fizice a locuitorilor Atenei, pentru pregătirea atleţilor şi pentru exerciţii militare. Palestra era spaţiul dedicat exerciţiilor fizice, mai ales luptelor, stadionul era folosit la aruncarea suliţei sau discului, iar *dromos* pentru cursele de care şi cai - care-i atrăgeau pe atenieni tot atât de mult pe cât îi atrag azi cursele de automobile. Şi, în al treilea rând, gimnaziul era un spaţiu de socializare - aici veneau oameni de vârste diferite pentru a se întâlni, a auzi noutăţile, a juca zaruri sau a participa la luptele de cocoşi, a face băi şi masaje, ungeri cu ulei şi exerciţii în palestra, dar şi pentru a-i admira pe atleţi şi a-şi da cu părerea despre noii luptători achiziţionaţi de cetate. Gimnaziile aveau mari spaţii împădurite, cu alei ornate cu statui şi locuri pentru adăstat (această parte a gimnaziului era numită *peripatos* - locul pentru plimbare). În Liceu se spune că existau alei acoperite, pentru a-i feri pe cei ce se plimbau de arşiţa soarelui sau de ploaie.

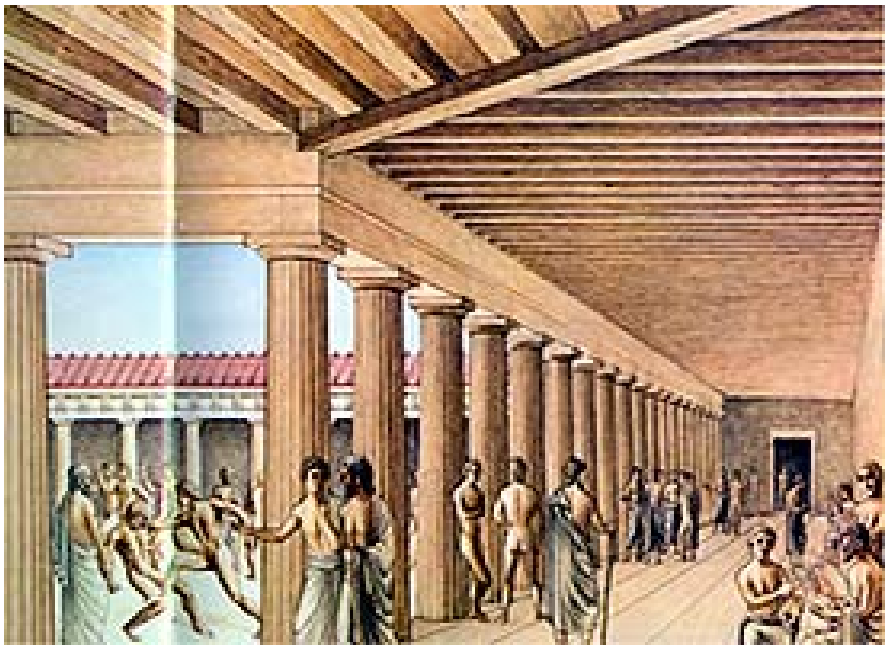
Valentin Muresan

Clădirea centrală a gimnaziului mărginea, de regulă, o palestră, înconjurată de o colonadă şi un coridor umbros, din care dădeai în încăperile dedicate sportivilor şi elevilor (vestiare, spații de antrenament, baia, locul pentru ungerile cu uleiul sacru, bibiloteca, spații pentru cursuri, magazii etc.).

Aşa arăta, poate, clădirea centrală din gimnaziul *Hekademeia*

Palestra

Valentin Muresan



Palestra în toiul activităților sportive

În dialogul *Lysis*, Platon descrie o deplasare a lui Socrate de la Academie spre Liceu pe lângă zidul cetății şi oprirea lui la o palestră (şcoală de lupte) mai mică. Auzim, parcă, zgomotul făcut de şcolari:

- "Vin de la Academie şi mă îndrept spre Liceu - zice Socrate.
- Vino aici la noi, pe aici, Hippothales, străbate-mi o incintă în faţa zidului care avea poarta deschisă; aici ne petrecem noi timpul vorbind de prea multe lucruri. Este o palestră de curând construită şi ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ţi le-am împărtăşi şi ţie.
- Dar cine este dascălul acolo?
- Chiar prietenul şi admiratorul tău, Mikos.
- Intrând acolo i-am văzut pe toţi copiii îmbrăcaţi de sărbătoare şi jucând zaruri în timp ce jertfele şi celelalte ceremonii erau pe sfârşite. Mulţi se jucau afară, în curte, în timp ce alţii, într-un colţ al vestiarului, înşirau o groază de arşice pe care le alegeau din nişte coşuleţe. Ceilalţi stăteau în jurul lor ca privitori. Printre ei era şi Lysis" (Platon, *Lysis*, 203b; 206e)

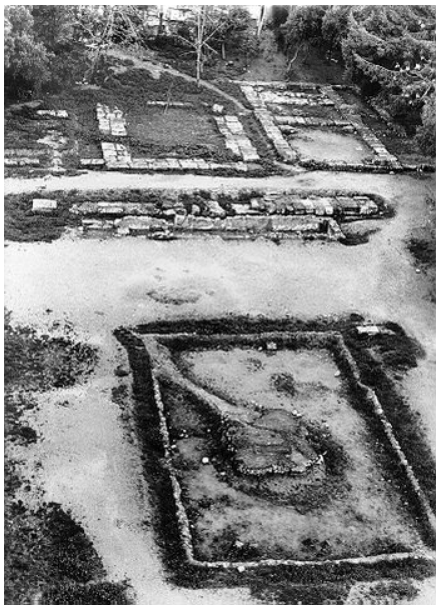
Marile gimnazii aveau palestrele lor unde se pregăteau şi tinerii ce-şi făceau serviciul militar. Aici exerciţiile atletice alternau cu cele militare, cu lecţiile de muzică şi poezie, cu discuţiile pe teme de etică şi politică ori cu căutarea febrilă a unor soluţii filosofice în biblioteca Liceului. Trebuie să presupunem că în clădirea centrală era zarvă mare şi nu întâmplător Aristotel se refugia cu elevii săi în *peripatos* unde era linişte; li s-a spus de aceea filosofi *peripatetici*.

Valentin Muresan

Exerciții militare în palestră

Între Academie şi colina Kolonos Hippios, Platon primise în dar o grădină unde şi-a mutat cursurile spre bătrânețe şi unde avea un mic spațiu pentru întâlniri. Altfel, elevii săi locuiau unii în oraş, alții în gazdă la Platon, alții îşi făceau mici colibe în *peripatos*, alții pe cine ştie unde. Diogenes Laertios ne spune că Polemon, un tânăr de bani gata al cărui tată organiza curse de cai, după o adolescență agitată, ajunge să se cumințească şi "s-a retras din oraş trăind în grădinile Academiei iar elevii săi şi-au făcut în apropiere mici colibe şi locuiau nu departe de templul Muzelor şi de sala de reuniune". Exista, aşadar, o sală pentru cursuri şi în *peripatos*. Pe lângă activitățile uzuale ale unui gimnaziu, se țineau cursuri pentru adolescenți (şi pentru neinițiați în general) dar şi pentru inițiați (aceasta era mai degrabă o muncă pe care am numi-o azi "cercetare ştiințifică"), profesorii fiind mulți şi de specialități diferite: de gimnastică, muzică, literatură, citit, scris şi socotit etc. Savanții şcolii se ocupau de lucruri mai grele: Platon (gimnasiarhul) preda, probabil, metafizica; Speusipos şi Xenocrates, alte cursuri de filosofie; Eudoxos şi Theaitetos matematică; Aristotel a predat retorică, după ce a fost un număr de ani elev. Platon preda cursuri pentru începători în sălile gimnaziului şi pe o terasă deschisă unde erau bănci şi putea adia vântul. Probabil exista şi o a treia sală în parc (poate era chiar aceea care se cheamă *Museion*). Cu avansații obişnuia să poarte discuții în *peripatos* şi în propria grădină (adiacentă Academiei) unde avea o sală şi propriul "birou": o cameră cu un "scaun al dascălului" (*thronos*), mici scaune pentru elevi (*bathra*), o "tablă", un glob ceresc, un model mecanic al planetelor, o colecție de hărți şi picturi.

Valentin Muresan



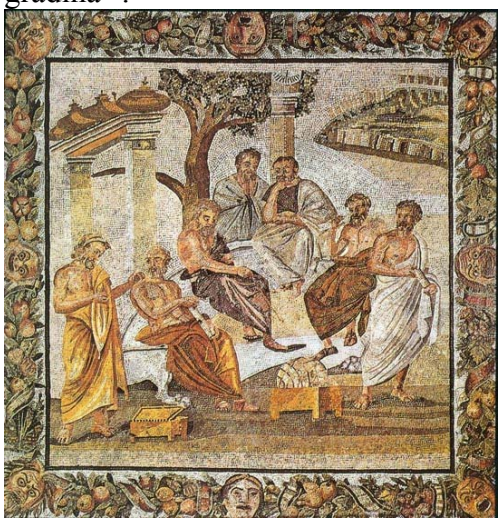
Rămăşiţele palestrei din Academie

Rămăşiţe ale clădirii centrale a Academiei

Valentin Muresan

Aristotel a rămas în Academie până la moartea lui Platon. Relaţia lor nu a fost lipsită de momente tensionate, mai ales la sfârşit, când se punea şi problema succesiunii. Se zice că, la un moment dat, când Xenocrates era plecat într-o vizită, Aristotel l-a înconjurat pe Platon cu un grup de prieteni de-ai săi, printre care Mnason şi Phokis. Speusipos era bolnav şi de aceea n-a fost în stare să-l însoţească pe Platon. Platon avea 80 de ani şi, din cauza vârstei, îşi cam pierduse memoria. Aristotel îi pregăti o "ambuscadă" şi începu să-i pună întrebări pe un ton foarte agresiv şi purtându-se nedrept şi fără suflet faţă de magistrul său. Aceasta l-a mâhnit pe Platon care a părăsit din acea zi *peripatos* şi a plecat împreună cu însoţitorii săi în grădina

proprie. După trei luni, când veni Xenocrates, acesta l-a întrebat pe Aristotel unde e Platon. Şi când a văzut că Aristotel nu merge în *peripatos*, ci la locul lui din *polis*, Xenocrates l-a întrebat pe unul dintre cei ce se aflau acolo unde e Platon, căci credea că e bolnav. "Nu e bolnav, i se răspunse, dar Aristotel i-a făcut zile negre şi l-a obligat să se retragă din *peripatos*. Aşa că s-a retras şi filosofează în propria sa grădină" .



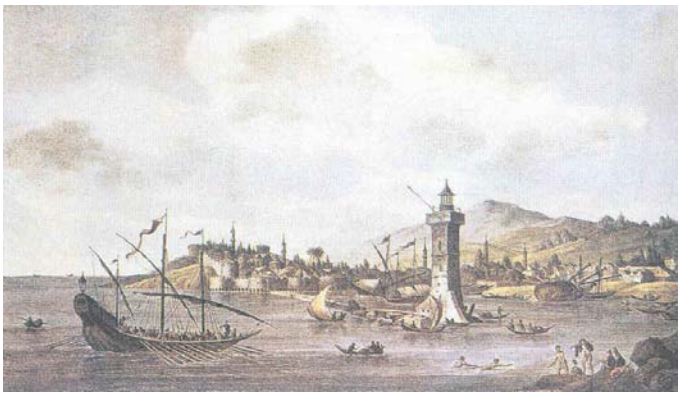
Mozaic din Pompei înfăţişând o discuţie în *peripatos*

La conducerea Academiei a venit Speusippos, un nepot al lui Platon. În anul 347, la 37 de ani, Aristotel părăseşte Academia şi Atena, împreună-se cu un grup de platonişti (Xenocrates şi alţi foşti elevi) la Assos. Fostul său elev, Hermeias, care era acum conducătorul cetăţii Atarneos, le-a oferit această adăstare. Aici se căsătoreşte cu o nepoată a lui Hermeias, Pithias, cu care are doi copii, Pithias şi Nicomahos.

Templul lui Artemis din Atarneos

În anul 345 pleacă la Mitylene, în insula Lesbos, unde îşi întîlneşte fostul elev, Teofrast, care era din partea locului. Aici trăieşte o perioadă prolifică, făcând studii de zoologie marină şi ţinând cursuri particulare de retorică, poetică şi teoria cerului. E perioada în care trebuie să presupunem că propriile sale opinii pe diferite subiecte au început să se consolideze, deşi se spune că a scris unele lucrări, sub influenţa lui Platon, şi în Academie. Preocupările sale vor merge tot mai mult în direcţia unor cercetări empirice, fie că e vorba de mişcarea animalelor, fie de constituţiile diferitelor cetăţi în căutarea regimului politic ideal.

Valentin Muresan



Portul din Mitylene

Şi iată că în anul 343, la vârsta de 41 de ani, este chemat la Pella de regele Filip al Macedoniei pentru a-i fi tutore fiului său, Alexandru Macedon. Locul unde au fost "surghiuniţi" era templul Muzelor din localitatea *Mieza*."Aici Alexandru a fost instruit în *morală* şi *politică*, dar şi în acele teorii mai profunde şi mai absconse pe care aceşti filosofi le rezervau iniţiaţilor şi nu permiteau prea multora să afle despre ele", ne informează Plutarh.

Aici, la Mieza, l-a învăţat Aristotel pe Alexandru

În fine, în condiţiile în care Macedonia cucereşte Grecia şi e în pragul creării unui mare imperiu, la 49 de ani, în 335, Aristotel revine la Atena pe caii învingătorilor. Fiind macedonean nu era cel mai agreat personaj, nici măcar la conducerea fostei sale şcoli, deşi regele Filip se pare că-l voia acolo; aşa încât închiriază spaţii în gimnaziul din estul oraşului, al cărui nume vine de la zeul Apollon Lykeios (vânătorul de lupi).

Lucrează în Lyceu 13 ani şi aici îşi definitivează opera. După căderea lui Alexandru Macedon e alungat pur şi simplu din Atena din motive politice şi moare bolnav de stomac în Chalcis, în insula Eubea, unde se retrăsese pe o proprietate a familiei.

Valentin Muresan

Liceul

Poarta dublă

Gimnaziul numit *Lykeion* fusese frecventat de nume celebre, venite aici pentru a discuta, dezbate sau preda: Socrate, Platon, Prodicos din Chios, Protagoras, Isocrates, diverşi sofişti şi rapsozi etc. În vechime fusese sediul comandantului armatei, zona fiind folosită şi acum pentru exerciţii militare şi antrenament înaintea marilor campanii, dar şi pentru exerciţii de cavalerie. Cu două sute de ani mai devreme, el fusese şi locul adunării poporului, înainte ca aceasta să se mute pe Pnyx. Şi, în tot acest timp, a oferit spaţiu unei şcoli elementare - ceea ce era în continuare în anul 335 când Aristotel a închiriat încă un spaţiu pentru şcoala sa. Prin urmare, aici veneau la şcoală, însoţiţi de câte un sclav, băieţii Atenei după vîrsta de şapte ani: se învăţa timp de câţiva ani, după care fiecăruia, cititul şi socotitul, muzica, pictura şi mai ales se făceau exerciţii fizice în *palestră*. Dar Liceul era şi locul unde se derula programul educaţional al *efebiei* – un program primar şi educaţional de 2 ani pentru cei ajunşi la maturitate – în cadrul căruia se preda filosofia, cultele tradiţionale, arta militară, politica, se făceau exerciţii fizice şi militare etc. Peste toate acestea, „şcoala de filosofie" a lui Aristotel adăuga studiile avansate pentru viitorii oameni politici de vază şi activitatea de cercetare făcută de el şi de colegii săi. Bogata bibliotecă a Liceului poate fi considerată, după unii, prima bibliotecă din istoria Europei.

Complexul educaţional-militar-sportiv *Lykeion* avea o clădire mare cu palestră, construită cu mult mai devreme, săli de pregătire sportivă, vestiare, baie, săli pentru discuţii, o vastă bibliotecă, un *dromos* şi alei acoperite pentru plimbat (*peripatos*). Parcul se spune că era impresionant, cu sanctuare pentru zeul Apollon Lykeios, pentru Muze şi pentru zeul Hermes, cu alte facilităţi sportive, cu două complexe pentru magazine. El beneficia de asemenea de o aducţiune de apă, ceea ce le permitea celor ce veneau aici să se bucure de priveliştea fântânilor şi de binefacerea băilor.

Valentin Muresan

Locul unde a fost Liceul, lângă actuala piață Syntagma

În sălile de lângă palestră sau pe aleile umbrite îşi preda Aristotel cursurile, fie pentru elevii săi (dimineața), fie pentru tinerii Atenei şi pentru publicul larg (după amiază). În Atena, doar băieții erau dați la şcoală şi făceau o pregătire elementară - de la socotit la muzică (toți învățau să cânte la citeră sau aulos). Artele erau socotite importante pentru că erau privite ca instrumente de cizelare morală, nu atât ca prilej de distracție. Apoi, în vârsta efebiei, tinerii reveneau în şcoală pentru lecții mai avansate de matematică, retorică, filosofie, gramatică, etică, politică şi muzică - la nivel de "începători", totuşi. Elevii propriu-zişi ai Academiei şi Liceului erau câțiva zeci de tineri trecuți de vârsta maturității având în general ambiții politice sau intelectuale, şi care primeau câte câva din misterele înțelepciunii maeştrilor după un program de studiu la care se rezista dificil. Aceştia erau "avansații". Platon pretindea că e nevoie de 10 ani de studiu al matematicii numai pentru a-i pregăti mintea în vederea asimilării celorlalte discipline. Era vorba de un învățământ teoretic avansat în care se preda fizică, cosmologie, biologie, psihologie, filosofie practică (etica şi politica), logică, metafizică. Multe lucruri "desprinse de realitate", dar pline de mister. Căci un mare om politic, nu-i aşa, trebuia să ştie ceva din misterul universului, dincolo de ceea ce ştia vulgul. În fond, în aceasta consta *puterea* lui. Prin contrast, şcoala lui Isocrate practicase un învățământ de tip "vocațional", menit să cizeleze politicieni sau cetățeni bine articulați politic şi juridic, predând cu precădere retorică, politică, legislație şi literatură. Ea s-a bucurat de cea mai mare atracție în epocă pentru că tinerii bogați ai Atenei erau obligați să asimileze cunoştințe şi deprinderi privitoare la ținerea discursurilor în adunări şi în tribunale, cunoaşterea legilor, a istoriei cetății, a sistemelor constituționale, dacă voiau să devină cetățeni respectabili şi eficienți. Şi chiar aceasta era menirea lor. Toți aceşti maeştri ofereau contra cost şi consultanță politică, juridică ori retorică liderilor politici ai vremii. Pe termen lung, însă, şcolile lui Platon şi Aristotel au ieşit învingătoare prin zestrea intelectuală pe care au lăsat-o în urmă.

În stilul său eliptic, Diogenes Laertios, ne prezintă astfel ceea ce preda Stagiritul în Liceu: "Filosofia (la Aristotel) se împarte în două discipline: filosofia practică şi cea teoretică. Filosofia practică cuprinde etica şi politica şi în aceasta din urmă e schițată nu numai doctrina despre stat, ci şi despre economie. Partea teoretică cuprinde fizica şi logica (instrument de cercetare pentru celelalte ştiințe). Aristotel socotea că în etică singurul scop este exercitarea virtuții într-o viață desăvârşită şi spunea că fericirea este o reuniune de trei feluri de bunuri: bunurile sufleteşti,

Valentin Muresan

bunurile corporale şi bunurile exterioare (bogăţia, naşterea bună, faima, etc.)". În detaliu, lucrurile erau mult mai complicate însă.

Imagine de pe retina lui Aristotel

Aristotel a fost un autor prolific. Se spune că a scris peste 145 de titluri dar, din păcate, doar cca. 20% dintre ele au supravieţuit. Acestea provin din copiile păstrate în colecţia lui Andronicos din Rodos, ultimul conducător al Liceului, la 300 de ani după Aristotel. Nu ne-au parvenit şa[illegible] decât o mică parte din ceea ce par să fie notele sale de curs pentru avansaţi sau, poate, încercările sale succesive de a rezolva în scris o problemă ori alta. Istoria acestor copii a fost şi ea zbuciumată din cauza condiţiilor precare de depozitare şi a persoanelor prin mâinile cărora au trecut. Aşa încât nu ştim cu precizie dacă fiecare cuvânt din scrierile aristotelice pe care le studiem acum a fost pus de Aristotel însuşi acolo unde este.

Lucrările sale acoperă vaste domenii: metafizică, fizică, logică, retorică, estetică, etică, psihologie, botanică, zoologie, meteorologie, politică, teoria cerului, muzică, legislaţie etc. În domeniul eticii ne-a moştenit trei lucrări remarcabile, acestea fiind, în ordinea autenticităţii şi datării: *Etica nicomahică*, *Etica eudemică* şi *Etica mare* (un compendiu etic). "Nicomahică" înseamnă dedicată lui Nicomahos - aşa s-au numit atât tatăl cât şi fiul lui Aristotel. După imperfecţiunile compoziţiei, se pare că *Etica nicomahică* (EN) reprezintă nişte note de curs adunate şi aranjate de editori ulteriori. Ea era, în cadrul şcolii, parte a unei discipline mai vaste, *Politica*. *Etica eudemică* (dedicată lui Eudemos) e o altă versiune a cercetăriloor sale etice, nu se ştie exact dacă anterioară sau posterioară *Eticii nicomahice*, cu care se intersectează de altfel pe parcursul a trei cărţi.

Iată o schiţă a cuprinsului *Eticii nicomahice*:

Cartea I începe sub semnul unei întrebări despre sensul vieţii: "care este binele omului?" Cu alte cuvinte, care este scopul ultim, scopul suprem în viaţă, căruia merită să-i subordonăm toate celelalte scopuri şi toate strădaniile noastre? Aristotel pleacă la drum subscriind la aşa-zisa "axiomă eudemonistă" a lui Socrate care spune că binele omului este *eudaimonia* (fericirea). Toată lumea e de acord cu această premisă. Dar la întrebarea "ce este fericrea?", care e înţelesul acestui cuvânt, părerile devin foarte împărţite. Unii spun că acest scop suprem e să fii bogat, să ai bani: "dacă ai bani, restul vine de la sine" (spun şi astăzi mulţi oameni). Alţii disprefuiau banii spunând că fericirea ţi-o dă numai dedicarea totală creaţiei artistice sau cercetării ştiinţifice. Şi existau multe alte asemenea păreri divergente. Aşa se face că autorul nostru simte nevoia să inventeze o metodă care să-l ducă, în spatele acestor opinii diverse şi incerte despre fericire, la

Valentin Muresan

"principiul" lor, adică la explicația lor *adevărată*. Şi aceasta e "metoda dialectică" (I, 3,4). Apoi, în cea mai mare parte a cărții I, ni se propune o schiță a ansamblului argumentării ce va urma, sugerându-se că un rol esențial în caracterizarea unei vieți fericite va reveni *virtuților* etice şi intelectuale.

Cartea II e dedicată, firesc, clarificării noțiunii de *virtute etică* sau virtute a caracterului *(ethos*). Cea mai mare parte a lucrării e dedicată temei virtuții, ceea ce explică denumirea dată ulterior acestui tip de teorie şi tradiție etică: „etica virtuții".

Cartea III dă câteva exemple de virtuți etice: curajul, cumpătarea, generozitatea etc.

Cartea IV continuă cu descrierea altor virtuți etice paradigmatice.

Cartea V abordează o virtute etică importantă - dreptatea (*dikaiosyne*).

Cartea VI trece la clarificarea virtuților intelectuale (dianoetice): „știința" (*episteme)*, care e capacitatea de a judeca logic, silogistic; "înțelepciunea practică" (*phronesis*), care e un fel de fler practic, şi altele.

Cartea VII abordează tema *plăcerii* subliniind că fericirea nu e totuna cu plăcerea, dar că plăcerea intervine în definiția virtuții etice şi, în plus, *desăvârşeşte* toate activitățile unei vieți fericite; deci se justifică tratarea ei specială într-o asemenea lucrare.

Cartea VIII aduce în discuție tema *prieteniei*, care e o *virtute* şi tema *prietenilor* care sunt „bunuri exterioare" sau condiții necesare ale fericirii.

Cartea IX continuă subiectul prieteniei, justificând o dată în plus locul acestei teme într-o lucrare de etică.

Cartea X (6-9) ajunge la tema centrală, fericirea (*eudaimonia*), adică viața umană conformă cu virtuțile sufletului (intelectuale şi/sau etice), însoțită de bunuri exterioare şi potențată de plăceri adecvate.

După cum se vede, EN nu e o lucrare atât de haotică precum susțin unii contemporani care văd în ea cel mai celebru "coș de hârtii" (de papirus) din istorie. Toate temele mari abordate de autor au o justificare contextuală şi o înlănțuire logică. Contradicțiile, repetițiile, golurile în text sunt de minim amploare şi marginale. Ultima frază a *EN* ("Să ne începem deci expunerea ...") face trecerea la lucrarea *Politica*, o lucrare despre cum să organizăm cetatea pentru a avea oameni fericiți? *Etica* era gândită, de fapt, ca o parte a *Politicii* căci, în opinia lui Aristotel, concepția mai matură sau mai schematică pe care o are o cetate despre fericire este baza sistemului său politic, mai matur sau mai primitiv.

Să trecem acum la analiza mai detaliată a textului.

Valentin Muresan

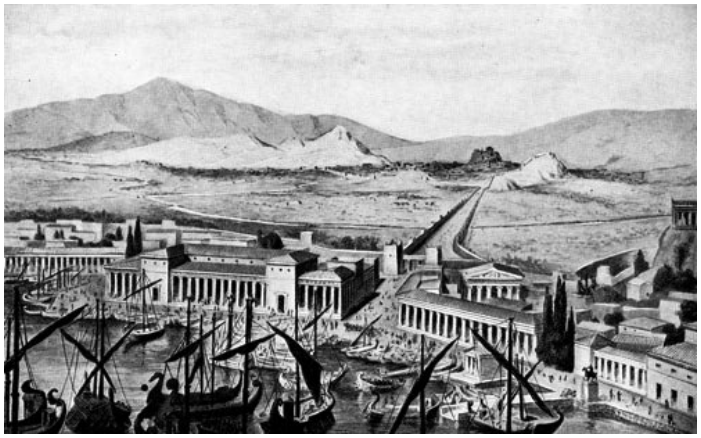
2. Metoda *Eticii nicomahice*
Argumentul funcției

Se spune că într-o dimineață, Platon a anunțat că va ține o prelegere "Despre bine". Renumit fiind în Atena, s-a adunat o numeroasă audiență sperând că Platon va vorbi despre bunurile de care beneficiem cu toții şi despre cum să ducem o viață bună. Dar când prelegerea a început să apeleze la matematică, la geometrie şi a înaintat spre "Forma Binelui", mulți oameni de rând au plecat dezamăgiți. Ceea ce nu înseamnă că Platon a rămas fără admiratori. Dar puțini au înțeles ceea ce a vrut el să spună.

Se mai zice că Platon a inscripționat pe poarta gimnaziului lui Akademos "Să nu intre aici cei ce nu ştiu geometrie" iar în a doua parte a vieții a devenit tot mai convins că matematica ar putea reprezenta metoda ştiinței şi filosofiei. De altfel, s-a observat că intruziunile gândirii de tip matematic sunt tot mai frecvente în dialogurile sale de maturitate, înlocuind treptat vechea "metodă socratică" (G. Vlastos).

Aristotel a ajuns treptat să aibă păreri diferite despre metoda adecvată variatelor ramuri ale filosofiei. Majoritatea oamenilor de rând şi a înțelepților vremii credeau, bunăoară, că despre treburile practice, politice, economice, despre binele uman (moral) nu putem ține discursuri riguroase, argumentate, geometrice, nu putem avea o ştiință propriu-zisă (*episteme*) - aşa cum putem avea o ştiință despre cer sau despre divinitate, adică despre ele fiind ne sunt ne sa la fel (necesare). Platon a încercat să sfideze această opinie larg răspândită făcând eforturi să arate că e posibil să avem o *ştiință* a binelui. De aici şi importanța acordată de el matematicii. Platon spera, aşadar, într-o etică ştiințifică. O etică ştiințifică ar trebui să ne poată furniza teorii bazate pe *principii universale* certe din care să se poată *deduce* apoi tot corpul teoriei, *more geometrico*. Această „ştiință" a eticii „în sens absolut" e cuplată de Platon cu o metodă de *decizie* sau *evaluare* de tip universalist şi deductivist. Din această perspectivă, e*valuarea* sau *justificarea* morală a unui caz particular nou (fie aceasta o acțiune, o persoană, o cetate) poate fi făcută prin subordonarea acestuia la un principiu universal - azi am zice prin "deducerea" acestuia din principiu. De exemplu, în teoria utilitaristă de secol nouăsprezece a lui J. S. Mill avem principiul utilității din care se pot deduce un număr de datorii morale generale iar din acestea, în combinație cu un fapt particular, se poate deduce apoi, sau poate fi respinsă, fiecare aplicație particulară pe care vrem să o testăm. Mai concret: din principiul utilității deducem datorii morale de tipul "Orice act care are descripția A este moralmente corect" (e.g. Orice act de dreptate e moralmente corect). Din acesta şi observația factuală "Actul b are descripția A" se poate deduce aplicația particulară "Actul b este moralmente corect". Dacă actul b nu are descripția A el nu va fi evaluat ca moralmente corect. Platon a inițiat, ca proiect cel puțin, acest model ipotetico-deductiv de teorie etică punând ca principiu cert *Formele* virtuților morale şi derivând din ele (prin relația de "participare") evaluări morale ale unor lucruri concrete. Forma (*eidos*) dreptății, de exemplu, e un asemenea principiu universal şi etern, legat de făuritorul divin al universului. Dacă un om sau o cetate satisfac acest principiu ideal prin relația de "participare", atunci omul e drept şi cetatea e dreaptă. Dacă nu, nu. Toată dificultatea revine acum la a construi o gnoseologie convingătoare a accesului la Forme. Prin urmare, linia istorică inaugurată astfel de Platon e cea numită "etica principiilor" sau "deductivism etic"; în ea se înscriu etica creştină, etica lui Kant, cea a lui Mill etc. Evaluăm moral un caz particular nou prin *subordonare la o regulă generală* dedusă dintr-un principiu universal ce aparține unei teorii etice (etica poate fi aşadar *episteme*).

Valentin Muresan



Portul Pireu şi drumul spre cetate

Aristotel ne cere să nu ne grăbim. Fiecare domeniu are nivelul său de precizie. E hazardat, spune el, să vrem să cerem precizia matematică din astronomie teoriei dreptului sau teoriei politice. Şi invers, nu poți coborî teoria mişcărilor astrale la nivelul de imprecizie caracteristic retoricii. Aşadar, fiecare domeniu cu specificul lui şi cu metodele sale. De pildă, domeniul acțiunilor umane (politica, etica, economia, legislația) nu are un grad de stabilitate şi repetabilitate (deci de necesitate) prea înalt şi, în consecință, nici cunoaşterea lui nu poate spera la un grad de precizie prea avansat. Pe scurt, etica nu poate fi o ştiință precum geometria sau astronomia matematică, căci în domeniul descoperirilor şi acțiunilor umane nimic nu se petrece de două ori la fel. Or, „obiectul ştiinței există în mod necesar şi este deci etern. [...] Ştiința se serveşte de demonstrație iar demonstrația nu este posibilă pentru lucruri ale căror principii pot fi altele decât sunt" (1139b, 23-1140a, 35). Etica şi politica se aseamănă mai degrabă cu arta medicală decât cu fizica, deşi trebuie să acceptăm că e mai mult şi altceva decât o artă. Gândirea etică nu se bazează pe principii certe şi pe reguli fixe. Domeniul moralului stă sub semnul *particularului*, nu al universalului. Acelaşi act poate fi lăudat într-o circumstanță şi blamat în alta. De pildă, în condiții obişnuite, a arunca în mare bagajele călătorilor de pe o corabie e un act rău. Dar în condiții de furtună, când de aceasta depinde viața tuturor călătorilor, el devine un act lăudabil. Sau restituirea unui împrumut bănesc: el e un act moral în anumite circumstanțe dar e un act non-moral în alte circumstanțe, de exemplu atunci când e făcut dintr-un impuls de mânie stârnit de concurență. În etică (şi la fel în biologie sau psihologie) putem avea cel mult o ştiință în sens slab, o „ştiință în formare" (C. Reeve), adică una bazată pe principii probabile despre viața bună şi cetatea bună. Capacitatea de testare a unei asemenea teorii etice stă şi ea sub semnul probabilului: judecarea morală a unui caz nou se poate face, în cea mai fericită situație, doar prin *analogie* cu anumite cazuri morale exemplare descrise de teorie (şi aceasta pe bază de experiență şi fler, *în funcție de circumstanțele variabile*). Or, judecata prin analogie e o judecată probabilă, nu certă. Nu e întâmplător că o bună parte e EN e ocupată chiar de descrierea cazurilor paradigmatice de virtuți şi vicii, indispensabile în evaluarea unor cazuri noi. În acest domeniu dominat de întâmplare, nu de necesitate, ne ghidăm nu atât după principii universale cât după cazuri paradigmatice şi după flerul nostru moral, după înțelepciunea practică (*phronesis*). A gândi practic bine e ceva ce se deprinde printr-o îndelungată experiență. Linia inaugurată de

Valentin Muresan

Aristotel în istoria eticii e aceea a eticii virtuții, a cazuisticii morale şi a diferitelor forme de particularism etic.

Crezul metodologic al lui Aristotel se bazează pe acceptarea mai multor forme de cunoaştere discursiv raţională, adică formulată în propoziţii adevărate sau false (I, 3, 4). E, mai întâi, **cunoaşterea *ştiinţifică*** **(***episteme* = ştiinţă): aceasta e cunoaşterea realităţilor celor mai înalte (necesare şi eterne: primul motor divin, astrele), înfăptuită de dragul cunoaşterii şi nu pentru aplicaţii practice. Metoda ei e logica deductivă, dat fiind că despre asemenea realităţi putem avea o cunoaştere demonstrativă, care e certă. Domeniile filosofiei care intră în această categorie sunt metafizica (teologia), astronomia, matematicile, poate şi fizica. În al doilea rând e **cunoaşterea *poietică*** (*poiein* = a face, a făuri): e vorba despre cunoaşterea trebuitoare pentru a făuri un produs. E vorba de regulile empirice de bună practică pe care le deprinde meseriaşul, de pildă făuritorul de corăbii, arhitectul, medicul, poetul etc. Azi i-am zice *know how*-ul diverselor "arte"*(techne)* în sensul antic al cuvântului. În această categorie intră artele frumoase (literatura, pictura, etc.), "ingineria", arhitectura, agricultura, cosmetica, retorica, medicina etc. În fine, e **cunoaşterea *practică*** (*pratein* = a acţiona): aceasta e cunoaşterea (mizând pe adevăruri incerte) trebuitoare înfăptuirii de *acţiuni bune* (pe plan moral, politic, economic) şi ducerii unei vieţi împlinite. E o cunoaştere cu finalitate practică, nu strict cognitivă. De aceea Aristotel spune despre EN că e o lucrare care nu vrea atât să lămurească ce *este* fericirea, ci să ne spună cum să *trăim* fericiţi. E un stil de cunoaştere propriu politicianului capabil, omului de caracter, înţeleptului practic (*phronimos*). Domeniile în care o vom regăsi ca la ea acasă sunt ***politica***, ***etica***, economia, etc.

Aşadar, în timp ce cunoaşterea ştiinţifică explică *prin cauze* lumea divină şi cele mai adânci resorturi ale lumii naturale, plecând de la adevăruri *certe*, iar cunoaşterea poietică ne spune ce trebuie să facem pentru a realiza un produs bun, cunoaşterea practică ne spune cum să acţionăm şi să trăim bine. Înţelepciunea practică de care e vorba în EN e una despre cum să trăim fericiţi în cetate, nu una despre excelenţa exercitării diferitelor meserii. E despre fericire ca ideal personal şi politic, nu despre medicină sau arhitectură. Obiectul ei e *acţiunea* bună, nu *produsele* bune rezultate în urma acţiunii. În acelaşi timp, trebuie să nu confundăm înţelepciunea practică *în domeniul moralului*, achiziţionată spontan (care ne orientează destul de bine în viaţă – ca „oameni cu experienţă” – fără a ne mai bate capul cu teoria) cu înţelepciunea practică bazată pe studiul eticii (având ca suport şi mijloc de justificare o metodă *sui generis*): cunoaşterea eticianului este o cunoaştere *despre* acţiunea şi cunoaşterea practică iar metoda ei, foarte sofisticată, e „dialectica”. Termenul are o altă accepţiune decât la Platon, regulile acestei noi metode făcând obiectul unei lucrări aparte, *Topica*. La începutul acestei cărţi autorul afirmă: "Scopul tratatului nostru este de a găsi o *metodă* prin care să putem argumenta despre orice problemă care ni se propune pornind de la *opiniile comune* (*endoxa*) şi, atunci când suntem confruntaţi cu o argumentare, să putem evita să spunem orice lucru care ne-ar bloca (în susţinerea propriului punct de vedere)” (*Top*. 100a). Scopul metodei e descoperirea adevărului *probabil* cu privire la diversele aspecte ale vieţii practice sau măcar *clarificarea* drumului spre el. Căci etica e şi o *formă de cunoaştere*, chiar dacă nu de ştiinţă, făcută cu metodă. Or, specificul tuturor acestor forme de cunoaştere e cercetarea principiilor; „căci noi credem că ştim ceva în cazul în care dobândim cunoaşterea primelor cauze, a primelor principii prime” (*Fiz*. 184a, 11). Pe de altă parte, ea nu e doar o formă de cunoaştere, ci o învăţătură practică despre cum trebuie să trăim: “De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi respectuoşi faţă de legi” (1102a, 10). Deci adevăratul om politic trebuie să cunoască „principiile” virtuţii pentru a le folosi

Valentin Muresan

în fundamentarea legilor prin care vrea să educe cetățenii. În acest caz posedarea principiilor nu întemeiază demonstrativ o știință, ci justifică anumite politici publice.

Într-o descriere mai amănunțită, lucrurile stau astfel. În capitolele dedicate metodei (I, 3-4), Aristotel reamintește ideea lui Platon de a urmări această problematică pe două direcții: direcția vizând *descoperirea* principiilor, respectiv aceea privind *construirea teoriei* plecând de la principii: „Să nu pierdem însă din vedere că există o deosebire între raționamentele care pornesc de la principii şi acelea care conduc spre principii" (1095a, 30). Ce semnificație au pentru Aristotel aceste două demersuri în cazul științei şi respectiv, al cunoașterii practice? În cazul *științei* (din care Stagiritul exclude politica şi etica):

i) Demersul *spre principii* este demersul de descoperire şi fixare a principiilor necesarmente adevărate ale științei; acestea sunt intuite de *nous* (intelectul intuitiv) în mod direct, nefiind deduse din altceva. Este drept că „dialectica" aristotelică (o metodă creată pentru uzul cunoașterii practice) poate fi utilizată şi aici spre a degaja de confuzii şi contradicții drumul către adevăr.

În legătură cu aceasta, T. Irwin face următoarele distincții utile: *dialectica* e o metodă de căutare a principiilor *probabile* („opinii") ale cunoașterii practice, fiind o procedură prin excelență neempirică. În schimb, „*cercetarea empirică*" – având în centru metoda „inducției" (*epagoge*) – este metoda de descoperire a principiilor *probabile* ale științelor empirice (de ex. biologia): ea pleacă de la o masă de observații senzoriale şi descoperă în aceasta regularități generale. În schimb, în știință (*episteme*) *cunoașterea metodică* (prin *nous*) e cunoaşterea prin contact direct, nemijlocită, a unor principii *adevărate* (certe) iar metoda dialectică, dacă e folosită, nu conduce ea însăşi la adevăr ci doar la eliminarea confuziilor şi contradicțiilor din drumul spre adevăr, spre principiile fizicii şi metafizicii. „Dacă (Aristotel) limitează dialectica în acest fel (ca metodă a științei), atunci îşi poate apăra teza că principiile (științei) sunt auto-evidente" pentru intelectul intuitiv (*nous*), deci sunt principii „adevărate", nu doar „opinii", adică sunt principii ce „*corespund* unei realități obiective" (realism metafizic)[3].

ii) Demersul *dinspre principii* în știință este demersul de construire deductivă a corpului teoriei utilizând metoda „silogismuui demonstrativ", adică deducția logică a unor adevăruri necesare din principii necesare. Știința conține consecințele logice ale principiilor, urmărind să dea o explicație cauzală lucrurilor, fără a viza niciun scop practic.

Platon s-a străduit să arate că şi în politică se poate face știință, deşi el nu a folosit ca metodă deducția logică, ci un analog al metodei geometrice a ipotezelor[4]. Tot el a lansat aşa-numitul model „deductiv" de evaluare morală prin subordonarea cazurilor particulare noi la un pattern (principiu) universal. Cum stau însă lucrurile în cazul politicii şi eticii în viziunea lui Aristotel, pentru care ele nu sunt științe? În ce constă demersul spre principii în acest caz?

i) Demersul *spre principii* constă în descoperirea principiilor adevărate, dar probabile şi provizorii, ale politicii plecând de la diferite opinii curente

[3] T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon, 1995, cap.2, 6.
[4] Pentru detalii, vezi V. Mureşan, *Comentariu la Republica lui Platon*, Editura Metropol, București, 2000, III, 2; anexa 3.

Valentin Mureşan

despre problematica aflată în discuție. Metoda utilizată este cea a „dialecticii" aristotelice conținută în lucrarea *Topica*. E vorba de o metodă de realizare a unei coerențe maxime a teoriilor existente cu privire la fericire, virtute, nestăpânirea de sine, plăcere etc.

Demersul *dinspre principii* este cel mai interesant: în legătură cu el Stagiritul precizează că în domeniul cunoaşterii practice noi „nu urmărim să cercetăm natura virtuții, ci să devenim virtuoşi" (1103b, 29). „Lucrarea de față nu are un scop teoretic, pentru că nu urmărim să ştim *ce este* virtutea, ci să ştim cum să *devenim* virtuoşi, altfel ea nu ne-ar fi de nici un folos" (1103b, 27). Cu alte cuvinte, pe noi nu ne interesează în primul rând să *cunoaştem adevărul* despre virtuți şi fericire, ci să aflăm cum putem *acționa* şi *trăi* fericiți. Dar e un fapt indubitabil că *Etica* se ocupă şi de ce *este* virtutea, fericirea etc., adică de identificarea „principiilor". Şi e nu mai puțin cert că revine cu prioritate *Politicii* sarcina de a stabili cum să devenim virtuoşi plecând de la descoperirile *Eticii*. Aceasta vrea să spună că

ii) Demersul *dinspre principii* în cunoaşterea practică nu vizează atât un scop cognitiv, cât unul *metodologic*: să ne ajute să aflăm cum să *devenim* virtuoşi[5]. Principiile stabilite prin metoda dialectică vor fi ghidul nostru practic: ele servesc de data aceasta nu ca premise universale din care se pot „deduce" univoc evaluările unor cazuri particulare, ci ca *exemple paradigmatice* de virtuți sau de viață fericită care sunt „punctele de plecare" (*arhai*) ale unor procese deliberative de evaluare morală a cazurilor noi prin *analogie* cu aceste paradigme, ținând mereu cont de particularitățile variabile ale circumstanțelor în care are loc evaluarea. E vorba de un demers de *arbitrație etică* vizând instituirea unor legi şi evaluarea unor acțiuni, persoane sau vieți particulare în funcție de exemplele paradigmatice de virtuți şi de fericire descrise de teorie (acestea fiind „principiile" sau „punctele de plecare" ale procedurii de decizie). Pe scurt, avem aici originile a ceea ce ulterior se va numi *metoda cazuistică*.

Acela care vrea să deprindă înțelepciunea practică la superlativ nu se va mulțumi cu imitarea unor modele, ci va studia etica[6], adică va fi capabil „să se ridice până la universal" (1180b, 20), altfel spus, până la principiu. La fel ca medicul, cel ce studiază etica „se va ocupa cel mai bine de cazurile particulare dacă posedă cunoaşterea *universalului*, adică a ceea ce e valabil pentru toți sau pentru o anumită categorie" (1180b, 15). Or, principiul este aici universalul. Căci poți deveni virtuos şi prin deprinderea unor habitudini comportamentale repetând anumite acțiuni sub bagheta unui maestru, sub presiunea mecanismului recompensei şi pedepsei, fără a putea explica de ce faci asta; aşa se formează moral majoritatea cetățenilor de rând sub influența părinților şi a apropiaților lor. În schimb, pentru a fi legislator şi educator moral e nevoie să ştii *de ce* legislezi într-un anume fel şi de ce ceri tinerilor să se comporte într-un mod şi nu în altul. Iată diferența

[5] "De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetățeni oameni capabili şi respectuoşi față de legi" (1102a, 10-25). Deci omul politic e interesat să ştie ce *sunt* virtuțile şi foloseşte aceste „principii" (sau arhetipurile virtuților) pentru a croi în cunoştință de cauză legile cetății şi a educa moral cetățenii.

[6] Pentru persoana matură capabilă să se domine rațional studiul eticii este „de mare folos" (1095a, 10).

Valentin Muresan

dintre a te comporta moral ca om ce ai dobândit un caracter frumos „prin experiență”, respectiv a fi un legiuitor iscusit, un „rege înțelept”, care are nevoie de cunoașterea „principiilor” eticii pentru a îndruma *în cunoştinţă de cauză* formarea caracterelor în cetate. Virtuțile şi viciile arhetipale din EN sunt calapodul unor legi bune şi ale unei bune educații morale înfăptuite de stat prin folosirea acestor legi (o educație „spartană” – cum spune, admirativ, Aristotel). Cu precizarea că aceste arhetipuri şi legi nu se aplică mecanic, ci ținând cont de particularitățile fiecărui învățăcel, exact la fel cum un medic, pentru a prescrie un tratament, ține cont de particularitățile bolnavului (1180b, 30). În *Etica eudemică* Aristotel întăreşte această concluzie: majoritatea controverselor şi încurcăturilor cu privire la fericire (sau la virtuți) vor deveni clare în practica politică dacă fericirea (sau virtuțile) vor fi adecvat definite (1215a,20).[7] Marea întrebare a eticii este: cum putem ajunge la descoperirea acestor principii[8], la ceea ce e comun diferitelor concepții (*endoxa*) despre fericire, curaj, dreptate etc.? Cum descoperim „într-o formă clară ce *este* fericirea” (*EE*, 1217a, 20)? Răspunsul e: prin metoda *dialectică* – şi EN pune accentul aproape exclusiv pe această metodă; în fond, sarcina *Eticii* e să stabilească natura fericirii (principiul) pentru a da apoi şansa *Politicii* să proiecteze o cetate pe măsura acestei paradigme: căci „legile par să fie produsul ştiinței *politice*” (1181b). Desigur, cele două momente sunt privite ca părți ale unui proces unitar.

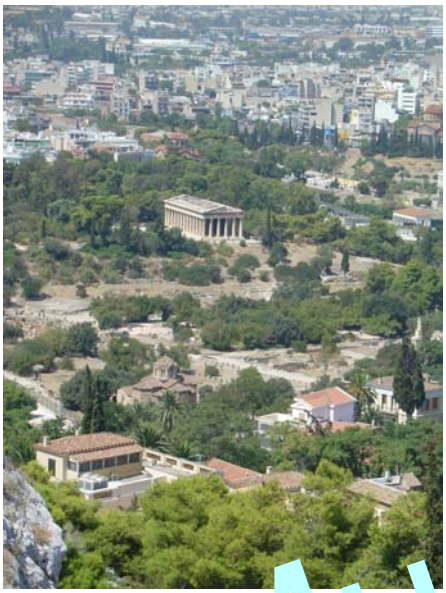
Din perspectiva demersului de tip cazuistic („dinspre principii” înspre cazurile particulare noi), judecata morală e foarte asemănătoare cu judecata medicului aflat în situația de a prescrie un tratament. Procesul de evaluare e, de data aceasta, de jos în sus: de la cazurile exemplare cunoscute (de la „principii”) spre o concluzie cu privire la un caz particular nou. Atunci când medicul spune că nu există boli ci numai bolnavi, el își adresează particularistă se referă. Iar atunci când trebuie să prescrie un tratament unui bolnav, nu pleacă de la principiile universale ale biochimiei pentru a deduce din ele o concluzie pentru acest caz, ci se bazează pe tratamente exemplare anterioare (cazuri paradigmatice) care i-au reuşit sau au reuşit şi altora, deci se bazează pe o anumită *experiență* medicală. Apoi, luând în considerare particularitățile bolnavului încearcă să-l încadreze prin *analogie*, într-un caz exemplar sau altul dintre cele cu care s-a mai confruntat. Dar nimic nu e sigur şi necesar aici: ştim prea bine că în medicină nu e surprinzător ca un alt medic să prescrie un alt tratament şi nimeni să nu-l blameze pe primul. În etică procedăm la fel: atunci când vrem să decidem dacă un gest particular trebuie interzis pentru că e un caz de hărțuire sexuală, plecăm de la un repertoriu de cazuri paradigmatice de hărțuire sexuală şi judecăm noul caz prin analogie cu acestea. Pentru a reuşi, ne putem ajuta şi de reguli sau legi, dar avem nevoie mai ales de fler moral, de *phronesis*, la fel cum un medic bun are nevoie de fler profesional, o abilitate pe care şi-a câştigat-o în ani de experiență. Şi mai avem nevoie de ceva: de cazurile paradigmatice, exemplare, care sunt punctele de pornire („principiile”) în judecarea unor cazuri noi. Or, „dialectica” lui Aristotel ne ajută să descoperim

[7] În *Politica* avem aceeaşi idee: orice politician care ar vrea să ştie care e cea mai bună constituție trebuie să determine mai întâi „care e viața cea mai demnă de dorit” (*Pol*. 1323a, 14), În acest sens, cercetările etice trebuie să preceadă cercetările şi practica legislative. Acelaşi lucru se poate spune despre virtuți: vom putea da legi cu atât mai potrivite pentru educarea virtuților cu cât vom şti mai „clar” ce *sunt* virtuțile, căci legile se bazează pe aceste „principii” (modele paradigmatice de virtuți) în sensul că prescriu acțiuni particulare care aproximează analogic aceste modele (1323b, 21-36).

[8] Un principiu practic e un *universal*, adică ceea ce e „comun” mai multor opinii curente: e.g. curajul (1180b, 15). Poți acționa înțelept şi fără a cunoaşte universalul (fără a şti ce e curajul, generozitatea, fericirea etc.), pur şi simplu prin formarea spontană a unui simț al binelui (aceştia sunt „oamenii cu experiență” – 1141b, 18), dar în forma ei superioară, înțelepciunea practică are a face cu „adevărul” (1140b, 5) şi „trebuie să dețină ambele tipuri de cunoaştere”, a universalului (modelele de virtuți) şi a particularului (cazurile de acțiuni individuale) (1141b, 21).

Valentin Muresan

tocmai aceste principii (ce e mărinimia, dreptatea, curajul, fericirea etc.). Etica şi politica nu sunt arte, ca medicina, ele au a face cu un adevăr practic şi de aceea au nevoie de o metodă, dar distinctă de metoda ştiinţei. Pe aceasta o va elabora Aristotel în lucrarea *Topica*, în paralel cu metoda ştiinţei (silogistica, adică logica deductivă) cuprinsă în *Analitice*.



Agora din Atena

Metoda etică aristotelică în demersul de *descoperire a principiilor* e, aşadar, metoda "dialectică" sau metoda "opiniilor comune" sau metoda "diaporematică" (*diaporia* = explorarea diverselor căi). În ce constă ea? Iată cum o descrie Aristotel în Topica I, 2:

> „[Dialectica] e utilă pentru ştiinţele filosofice pentru că dacă examinăm complet aporiile din toate punctele de vedere vom putea vedea mai uşor ceea ce adevărat şi ceea ce e fals. Şi e de asemenea utilă pentru [a găsi] primele principii ale oricrei ştiinţe. Căci noi nu putem spune nimic despre acestea [să găsim principiile ştiinţei date] plecând chiar de la principiile respectivei ştiinţe deoarece primele principii sunt anterioare oricui altcuiva. Prin urmare e necesar să le discutăm prin intermediul opiniilor comune cu privire la orice subiect. Şi aceasta este propriu dialecticii sau ei mai mult ca altora; căci, în măsura în care ea cercetează, *deschide o cale* către primele principii ale tuturor disciplinelor".

Mai concret, am putea-o descrie ca o metodă în patru paşi. Primul pas e identificarea unei probleme practice despre care nu ştim adevărul, căci cu privire la ea există "opinii comune" diverse, chiar contradictorii. Autori diferiţi, uzând de teorii diferite, pretind că explică la fel de bine acelaşi fapt, de exemplu fericirea. Unii susţin o teorie hedonistă. Ne-am putea aşadar întreba: "este fericirea identică cu viaţa de plăceri sau nu?". Existau în epocă păreri pro, dar şi contra, nu numai ale oamenilor de rând, ci şi ale înţelepţilor cu mintea antrenată. Eudoxos susţinea că da, Platon că nu. Pe care să-l crezi? Unde e adevărul? Pasul al doilea constă în alegerea opiniilor comune relevante pentru elucidarea problemei, după regulile prescrise în *Topica*: în esenţă, ele ne cer să pornim discuţia de la opiniile comune cele mai *probabile* şi acestea vor fi cele ce sunt sprijinite pe argumente şi teorii, iar nu opiniile vulgului. Pasul al treilea constă în aplicarea procedurilor dialectice din *Topica* la nucleul selectat de opinii comune cu scopul de a elimina contradicţiile (aporiile) şi a obţine un punct de vedere cât mai *coerent* care

Valentin Muresan

să adune fărâmele de adevăr prezente în fiecare dintre ele. Procedurile dialectice imaginate de Aristotel sunt proceduri de clarificare a limbajului, de găsire a definițiilor, sunt reguli pentru realizarea unor inferențe imediate, a unor raționamente probabile, e şi metoda inducției, sunt apoi unele reguli de eliminare a opiniilor contrare, reguli de judecare cu termeni relativi etc. Rezolvarea contradicțiilor inițiale dintre opiniile comune şi ajungerea la compatibilizarea lor se poate face prin diferite strategii, cum ar fi modificarea parțială a acestor opinii, eliminarea unora dintre ele, *introducerea unor ipoteze noi* şi formularea unui punct de vedere care să depăşească neajunsurile "opiniilor comune" existente punându-le în valoare părțile bune etc. Pasul al patrulea e găsirea soluției "adevărate", a "punctului de plecare" sau "principiului", a "de ce"-ului care explică varietatea opiniilor existente şi oferă o soluție mai bună. Dacă în acest haos de opinii curente vom putea formula o explicație nouă acceptabilă pentru toți cei ce au reflectat la subiect, vom fi cu siguranță mai aproape de adevăr (dar nu vom fi niciodată absolut siguri). Iată specificul acestei metode în cuvintele lui Aristotel:

> "Trebuie însă, aşa cum am procedat şi în alte cazuri, să expunem diversele opinii comune legate de subiect şi, după ce vom fi relevat dificultățile (*aporiai*) pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor opiniilor comune (*endoxa*) privitoare la [subiectul analizat] sau, dacă nu e posibil, a celor mai răspândite şi mai importante; căci, dacă dificultățile sunt rezolvate şi dacă opiniile comune rămân valabile, demonstrația va fi satisfăcător încheiată" (EN, 1145b,3-8).

S-ar putea ridica întrebarea: la ce bun atâta efort analitic? De ce [illegible] pedanterie? Nu ştim noi oare ce înseamnă a fi curajos, cumpătat sau fericit? Toți avem păreri ferme despre aceste lucruri.

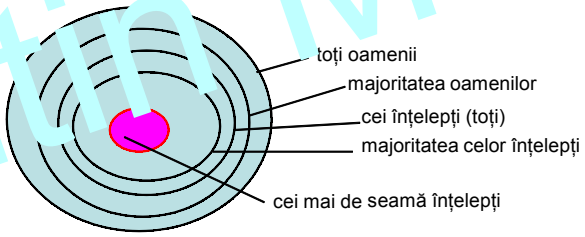
Aristotel ar răspunde, probabil, că prea multe păreri ferme - dar divergente - înseamnă lipsa unei păreri. În treburile practice (politice, economice, etice) există o supărătoare babilonie de păreri şi explicații. Desigur, unii iubesc haosul, el nu. Şi cu toate că nu suntem în domeniul certitudinii, se simte totuşi nevoia unei ordini raționale minimale şi în aceste domenii. Iar aceasta *este posibilă* grație filosofiei morale - noua disciplină inaugurată de Stagirit. Iată un exemplu. Nici măcar în legătură cu o virtute care e pe buzele tuturor, curajul, nu există opinii convergente (V, 8). Unii susțin că acesta constă în *datoria civică* de a înfrunta pericolele pentru că aşa o cere legea sau conducătorii cetății (după alții aşa ceva nu e curaj). Există şi opinia că el ar consta în *experiența* în luptă (un fel de *istețime*) care te ajută să eviți pericolele şi să te *descurci* (după alții acesta nu e nici pe departe curaj). Unii mai spun că el e "nebunia", *impulsul irațional* care te face să te arunci asupra dușmanului nemaițînând cont de nimic (după alții aceasta e nebunie, nu curaj). Atunci, de ce nu ar fi curajul *serenitatea*, siguranța de sine exagerată în fața pericolelor sau *ignorarea deliberată* a pericolelor (temeritatea)? Aristotel are argumente şi împotriva acestora (II, 7-9).

Ei bine, teoria etică ar trebui să ne ajute să deosebim adevărul de fals în această diversitate de opinii incerte, să ne arate cum am putea *clarifica* problema curajului. O asemenea sarcină e numai aparent simplă. Dacă veți compara opiniile de mai sus cu soluția lui Aristotel şi veți încerca să găsiți argumente în favoarea acesteia din urmă nu vă va fi uşor. Aristotel ajunge la concluzia că virtutea curajului constă într-o medie între laşitate şi temeritate; nu e vorba de o medie fixă, ci de una flotantă, în funcție de împrejurări; nu există legi generale pentru identificarea acestei medii, totul se face pe bază de înțelepciune practică; comportamentul curajos trebuie aşadar judecat *caz cu caz*. Pentru a-şi *justifica* toate elementele acestei soluții Stagiritul are nevoie de o foarte complicată *teorie* a virtuții etice. Căci nu ne putem baza doar pe simțul comun şi pe asertarea dogmatică a unor puncte de vedere, aşa cum se face de obicei în

Valentin Muresan

discuțiile politice din *agora*, fără să le susținem cu *argumente*, repetă el mereu. Or, metoda dialectică ne ajută să avansăm dinspre lucruri "mai cunoscute nouă" (opiniile comune cele mai probabile) spre "principiul" lor explicativ, mai necunoscut, dar mai adevărat şi care trebuie să fie finalmente mai clar şi mai sigur. Principala temă explorată în acest fel va fi aceea a fericirii.

De fapt, metoda opiniilor comune, care e nucleul dialecticii, e foarte asemănătoare cu ceea ce unii filosofi actuali numesc o concepție „internalistă" sau „coherentistă" despre *adevăr*. E vorba aici de adevărul practic. În domeniul practicului, pare a spune Aristotel, noi nu avem un acces nemijlocit, noetic, la adevărurile eterne, necesare. Aici avem numai opinii *probabile* despre un anume subiect (e.g. fericirea) şi tehnici de clarificare sau de apropiere de un astfel de adevăr. Cum? Prin sporirea gradului de coerență şi adecvare al opiniilor curente. Despre „ce este fericirea", bunăoară, avem mai multe teorii concurente, chiar opuse, care se consideră că sunt la fel de adevărate. Nu putem selecta pe una dintre ele ca fiind veritabila teorie adevărată atâta vreme cât nu avem acces la realitatea obiectivă ca atare. Singura metodă de ameliorare a situației e folosirea dialecticii, adică sporirea gradului de coerență a opiniilor deja acceptate într-un mod rațional, pe bază de argumente şi reguli. Adevărul în această accepție nu e o corespondență unică dintre judecăți şi faptele obiective, ci e „o idealizare a acceptabilității raționale" a opiniilor curente despre un anume subiect[9]. „*Endoxa* sunt opiniile acceptate sau de toți sau de majoritate sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți sau de toți sau de majoritate sau de cei mai de seamă. [...] Căci nu orice *pare* a fi o opinie comună despre faptele observabile (*phainomenon endoxon*) şi *este* astfel" (*Top*. 100b).



Valentin Mureşan

În cazul ideal, la limită, dacă toate opiniile comune concordă, atunci acea opinie este *adevărată* ("un lucru este ceea ce toată lumea admite că este", 1173a). Dacă toți o resping, înseamnă că ea este falsă (*Top*. 104a,5). Dar de regulă nu se întâmplă aşa: în căutarea adevărului, noi putem face să concorde parțial doar "opiniile cele mai răspândite şi mai importante" (1145b,3). Dialectica ne oferă regulile asigurării acestei coerențe. De pildă, "e mai degrabă inutil să enumerăm toate aceste păreri [ale tuturor oamenilor], fiind de ajuns să le examinăm pe cele

[9] H. Putnam, *Două perspective filosofice*, în V. Mureşan (ed.), *Despre adevăr*, Editura Punct, Bucureşti, 2000.

mai frecvente şi care par a avea o justificare" (1095b). "Nu trebuie luate în seamă nici părerile celor mulți [...] ci numai opiniile celor înțelepți" (*EE*, 1215a). De ce începe Aristotel enumerarea cu luarea în considerare a opiniilor „tuturor oamenilor”? Pentru că s-ar putea să nu avem opiniile celor înțelepți (filosofii); *endoxa* pot fi, aşadar, şi "opiniile scoase din învățăturile artelor" (*Top*, 105b), cu un grad de credibilitate mai redus. Vom lua însă cu prioritate opiniile acceptate din "cărțile scrise bazate pe argumente" (susținute deci de mai mulți filosofi) şi le vom ordona pe domenii; dar vom accepta chiar şi teze ale unor gânditori singulari importanți (cum e Empedocle) căci "ceea ce a afirmat un om de seamă poate fi privit ca o teză temeinică" (*Top*. 1095b,10). Pe ansamblu, aşadar, sarcina specifică dialecticii este "să recurgem la opiniile comune asupra subiectului dat pentru a explica principiile" (*Top*. 101b). Iar soluționarea ideală a aporiilor, coerența maximă a opiniilor comune, echivalează cu „descoperirea adevărului” (1146b, 7). Acesta nu e un adevăr absolut, ci doar o „obiectivitate pentru noi”, „obiectivitatea şi raționalitatea în sensul lor omenesc”; „adevărul este maximul potrivirii raționale a cunoştințelor”.[10]

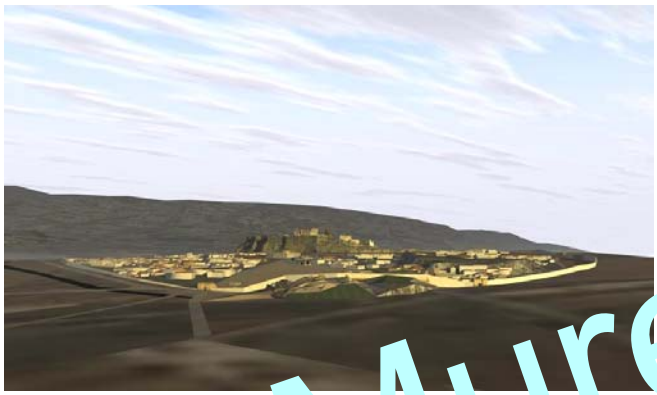
În sinteză, am putea spune că, din perspectivă aristotelică - una din care etica nu este considerată o ştiință - demersul regresiv, de descoperire şi fixare a principiilor ştiințelor începe de la observarea faptelor şi discutarea critică a unor teorii alternative utilizând dialectica şi inducția pentru *degajarea* drumului spre principii; acestea sunt fixate apoi prin intuiție directă (*nous*) ca adevăruri necesare, evidente de la sine, deci care nu pot fi false în nici o circumstanță şi care sunt, ca urmare, nerevizuibile. Demersul invers, dinspre principii spre cel de construcție a teoriei cu ajutorul metodei silogistice (din premise necesarmente adevărate prin regulile silogistice rezultă inevitabil teoreme sau explicații cauzale necesarmente adevărate căci deducția prezervă necesarmente adevărul). Platon, incluzând politica în sfera ştiinței, dă locul la ceea ce numim demers cu unul metodologic de evaluare „deductivă”, „de sus în jos” a cazurilor particulare noi (prin subordonarea lor la principii universale). Aristotel nu privește politica şi etica drept „ştiințe” şi de aceea consideră că în etică demersul *spre* principii începe de la diferitele opinii curente (*endoxa*) cu privire la o problemă practică şi înaintează, cu ajutorul dialecticii, spre descoperirea unor principii practice probabile şi oricând revizuibile („Fericirea este....”; „Curajul este ...”)[11]. Demersul invers, dinspre principii, e, pe de o parte, unul de construcție a unei cunoaşteri practice probabile plecând de la principii probabile dar, pe de altă parte şi în primul rând, e unul de natură metodologică, propunând în locul schemei deductive platoniciene metoda evaluării cazurilor noi prin *analogie* cu anumite modelele paradigmatice („principii”) oferite de teorie. E vorba de celebrul „raționament practic” aristotelic, demers care nu e un raționament deductiv, ci unul analogic, deci probabil: premisa majoră e un principiu care fixează natura scopului (e.g. natura curajului: „Curajul are proprietățile a,b,c”); premisa minoră e un fapt empiric („acțiunea X are proprietățile a,b”). Concluzia e o decizie cu privire la acțiunea X: este sau nu X un act de curaj? Judecata analogică e întotdeauna o chestiune de înțelepciune practică (nu de reguli silogistice fixe), de judecată calitativă dependentă de context. Aici se află originile particularismului etic contemporan şi al metodelor de evaluare „de jos în sus” (dinspre cazurile exemplare fixate de teorie înspre cazurile particulare noi).

[10] *Idem*.
[11] „Rămâne să examinăm acum ce *este* virtutea” (1105b, 20).

Valentin Muresan

Argumentul funcției (*ergon*).

Începutul *Eticii nicomahice* (Cartea I) e dedicat schițării întregului fir argumentativ al lucrării căci, în acest fel, susține autorul, vom reuși să-i urmărim mai bine conținutul. Se pleacă de la o constatare inițială: că există un consens în ceea ce privește teza că orice lucru, orice domeniu de activitate are un "bine specific" (1097a, 19), adică un scop "desăvârșit" (ultim & complet) *definitoriu* spre care converg toate celelalte activități particulare: e.g. în medicină acest scop e sănătatea și tot restul servește acest scop suprem; în arhitectură e casa etc.



Cetatea Atenei văzută de la distanță

Revenind la "viața practică", adică "binele specific" al omului privit ca om (nu ca medic, de pildă) e **fericirea** (*eudaimonia*)(1097a). G. Vlastos numește această teză "axioma eudemonistă" și observă că toți moraliștii greci au susținut-o. Ceea ce nu știm, căci în această privință părerile diferă, e *ce este* fericirea (definiția ei reală). Unii susțin că fericirea omului constă în viața liberă; alții în viața civică (cultivarea virtuților cetățenești); alții în viața contemplativă, dedicată științei; în fine, alții în viața de lux (în bogăție), etc. Aristotel va susține că toate aceste opinii sunt greșite; dar, în același timp, i se pare improbabil ca ele să fie *complet* greșite (I. 5) (1098b, 29). Și atunci întrebarea este: cât adevăr și cât fals se află în ele? Care e ***arhe***, care e "principiul" care ne dă *adevărul* (cel mai probabil) cu privire la fericire? Două aspecte tehnice trebuie precizate: descoperirea adevărului (probabil) cu privire la fericire nu e echivalentă cu descoperirea definiției (reale) a fericirii, ci e o *clarificare* a (i) ce este în mod *esențial* fericirea (definiția ei) și totodată a (ii) ce este *propriu* numai fericirii (deși nu ține de esența ei) și chiar a unora dintre tărăsturile sale *contingente* (condițiile ei necesare). Căci toate au importanța lor *practică*, iar aici nu ne interesează doar cunoașterea. Numai așa consideră Stagiritul că am elucidat „principiul": cunoașterea lucrurilor practice nu se reduce la cunoașterea esenței lor, la stabilirea definiției lor reale, ci și a celorlalte tărâsături, neesențiale. Pentru a atinge acest obiectiv, Aristotel își aplică metoda:

- Fericirea nu poate consta în plăcere, argumentează el, împotriva opiniei pro a lui Eudox și Aristip și împreună cu Socrate: căci aceasta e o viață demnă doar de sclavi (care sunt niște animale irațională); pe de altă parte, e rezonabil să spunem că nici fără plăceri nu poate exista o viață fericită. Plăcerile aparțin tot atât de mult omului ca și rațiunea. Fericită nu poate fi o viață dominată de suferință.

Valentin Muresan

- Fericrea nu e dată de bogăție, de viţa nobilă etc. căci sunt atâţia bogaţi care se declară nefericiţi. Dar nici nu poate exista fără ele.
- Fericirea nu constă în virtutea etică (opinie susţinută de Antistene ori de cinici): "Aş prefera să înnebunesc decât să am experienţa plăcerii", spunea Antistene, adăugând că tot ce iese în afara virtuţii etice trebuie ignorat şi disprețuit. Aristotel nu e atât de radical, dar atrage atenţia că omul are şi intelect, viaţă intelectuală, şi aceasta, nu virtuţile etice, îl aseamănă zeilor. Pe de altă parte e clar că nici nu poţi fi fericit dacă eşti vicios moral.

Soluţia lui Aristotel e următoarea: vom obţine o coerenţă a acestor opinii comune dacă vom introduce în discuţie o teză nouă cu privire la "funcţia" omului. Să plecăm de la observaţia generală, ce ţine mai degrabă de metafizică, după care "binele lui X" este *funcţia* (*ergon*) lui X exercitată conform virtuţilor sale (adică optim) (I, 8). Pentru că argumentul funcţiei se referă la obiecte în genere, el se referă desigur şi la om ca om. Care este, atunci, binele omului? Binele omului este funcţia omului exercitată conform virtuţilor sufletului *omenesc* (adică raţional, căci acesta e specific omului). Or, această teză e aptă să coaguleze părţi ale diverselor "opinii comune" despre fericire. (I, 8).

Iată argumentul funcţiei într-o formă mai riguroasă (I, 7):

- Să plecăm de la teza metafizică după care "Orice lucru are o cauză finală", adică un scop spre care tinde în mod firesc. Ochiul e făcut să vadă, focul să se ridice, piatra să cadă spre pământ, organismele vii să trăiască etc.
- Acum, teza lui Aristotel e că această "cauză finală" a unui lucru e funcţia (*ergon*) pe care o îndeplineşte" (*Met*. III, 4) şi această funcţie e definitorie. De exemplu:
  - Ochiul are ca funcţie vederea. Şi putem defini ochiul ca acel organ al corpului care vede. Numai el vede şi o face mai bine sau mai rău.
  - Omul *ca* medic are ca funcţie definitorie să însănătoşească bolnavii. Omul ca dascăl are ca funcţie să îi înveţe.
  - Omul *ca* om are ca funcţie *viaţa raţională* (pentru că orice organism viu are ca funcţie *viaţa*, iar omul e singura fiinţă raţională).
- În plus, e clar din experienţă că funcţia unui lucru poate fi exercitată *bine* sau *rău*, în raport cu calităţile (virtuţile/viciile) pe care le are lucrul. Dacă automobilul e stricat va fi greu să-şi exercite funcţia de a ne transporta. Spunem că virtuţile lucrului *optimizează* exerciţiul funcţiei caracteristice, în timp ce viciile îl degradează. De pildă:

- Am spus că funcţia ochiului e vederea. Atunci, funcţia ochiului sănătos (posesor al unor calităţi sau virtuţi) e *vederea bună*; aceasta e numită de Aristotel "binele ochiului". În concluzie, ca teză generală,

Binele lui X este exercitarea *optimă* a funcţiei lui X.

Putem întreba acum: care e binele omului (ca om)? Binele omului e exercitarea optimă a funcţiei omului. Dar funcţia omului e viaţa raţională. Iar binele omului e viaţa raţională optimizată de *virtuţile sufletului omului* şi aceasta este ceea ce am putea numi viaţa bună, ***eudaimonia*** (fericirea).

Putem observa acum că teza lui Aristotel conform căreia binele a ceva este funcţia acelui ceva exercitată conform virtuţii *adună la un loc sau compatibilizează* mai multe opinii comune cu privire la fericire, eventual modificate parţial:

(i) opinia comună că fericirea constă în viaţa întru respectul virtuţilor etice;

Valentin Muresan

(ii) opinia comună că fericirea constă în viața dedicată cercetării;

(iii) opinia comună că fericirea constă în cultivarea virtuților corpului (sănătate, frumusețe) - deşi acest aspect nu poate fi pus pe acelaşi plan - al esenței fericirii - cu primele două;

(iv) ea mai acreditează soluția că bogăția, plăcerea, prietenii etc. sunt necesare fericirii deşi nu fac parte nici ele din *esența* fericirii (nu "*se spun despre* fericire"), căci nu sunt *activități ale sufletului* rațional; logic vorbind, ele sunt *proprii* fericirii ("*se găsesc în* fericire")[12].

Rezultă clar din argumentul funcției că dacă tema centrală a EN este fericirea, atunci aceasta presupune lămurirea preliminară a temei virtuții, căci virtuțile fac din viața (funcția) omului o viață bună. *Virtutea* (*arete*), aşadar, devine o temă centrală şi ocupă în mod explicabil cea mai mare parte a lucrării. Nu întâmplător acest gen de teorie etică a fost numit "etica virtuții". Etica virtuții e o explicație a fenomenului moral focalizată pe persoane (caractere) şi numai indirect pe acțiuni; problema ei centrală e ce înseamnă să duci o viață bună (fericită). Mai exact, ce virtuți trebuie să aibă omul pentru a fi fericit? Şi dacă virtuțile îi sunt suficiente pentru a fi fericit?

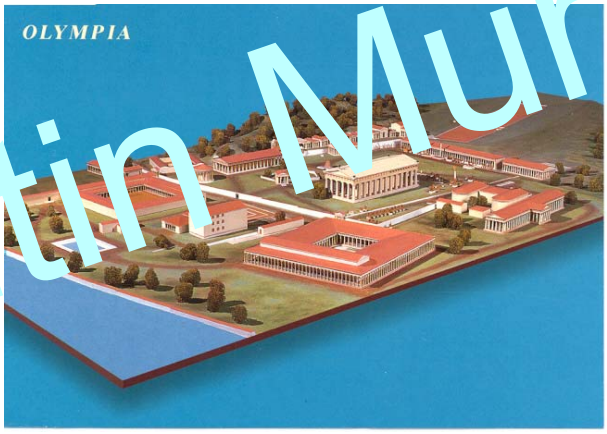
Rezultă din toate cele spuse până acum că *Etica* aristotelică este acea parte a *Politicii* care se ocupă de studiul *virtuților caracterului (*caracter = *ethos)*, având ca temă centrală *fericirea*. Convingerea şi pledoaria lui Aristotel este că dacă vom avea o bună teorie a fericirii si dreptății vom înțelege mai bine cum să răspunem corect la întrebarea care este cel mai bun regim politic. Căci un bun regim politic trebuie să urmărească fericirea cetățenilor săi.

Valentin Muresan

[12] Adică aparțin numai fericirii, nu altui lucru, dar nu-i aparțin în mod necesar.

3. Virtutea etică

Herodot povesteşte că atunci "când un militar persan a auzit că premiul (la olimpiadă) nu erau banii, ci o coroană de măslin, nu s-a putut abţine şi a strigat: Pe ceruri, ce fel de oameni sunt aceştia care ne-au ieşit în cale? Ei nu concurează pentru bani, ci pentru gloria performanţei?!". Putem bănui că şi mulţi atenieni gândeau la fel, după cum la fel gândesc şi majoritatea concetăţenilor noştri. Logica individualismului ce ne-a invadat e logica "omului economic raţional", dornic de câştig, nu aceea a omului virtuţii morale. Persanul nostru se pare că nu ştia că în civilizata Atenă exista, măcar în rândul elitelor, un curent favorabil cultivării *virtuţilor* individuale, a excelenţei şi performanţei în orice profesie, şi o puternică înclinaţie de a aprecia oamenii după aceste virtuţi; în general, exista un curent favorabil lucrului bine făcut, fie aceasta în competiţiile sportive sau în medicină, arhitectură ori poezie. Existau câţiva influenţi înţelepţi ai Atenei care susţineau punctul de vedere extrem - ce s-a numit mai târziu "principiul suveranităţii virtuţii" - că tot ceea ce contează în viaţă e cultivarea şi practicarea virtuţilor morale, restul se poate face praf şi pulbere[13]. Un celebru dascăl de retorică al vremii, mai de succes decât Platon, Isocrates, formula ideea astfel: "Dintre toate manifestările vieţii *virtutea este cea mai frumoasă*". Cuvântul folosit era *arete* - tradus cu "excelenţă" sau cu "virtute" - şi i se conferea o aplicabilitate universală. Ca şi astăzi, de altfel.



Valentin Muresan

Virtute şi funcţie

Se vorbea, bunăoară, despre virtutea unui cuţit, a unei haine, a unui templu, a unui om, a ochiului omului etc. În această accepţiune generală "virtute" înseamnă calităţile unui lucru care-l fac desăvârşit şi-i permit să funcţioneze optim. Deşi aceste calităţi trebuie să fie foarte diferite,

[13] Cu ocazia efebiei, toţi tinerii Atenei trebuiau să depună un jurământ care se pare că a fost compus de Solon şi care poate fi privit drept unul dintre primele coduri de responsabilitate civică: "Nu voi aduce niciodată ruşinea asupra cetăţii noastre prin acte necinstite şi laşe. Voi lupta pentru idealurile şi valorile sacre ale cetăţii atât singur cât şi împreună cu ceilalţi. Voi respecta şi mă voi supune legilor cetăţii şi voi face tot ce îmi stă în putinţă pentru a-i face să le respecte şi să li se supună pe aceia din jurul meu care sunt înclinaţi să le nege sau să le încalce. Mă voi strădui să întăresc în rândul publicului simţul datoriei civice. În acest fel vom lăsa moştenire această cetate mai frumoasă şi mai mare decât ne-a fost lăsată nouă"

toată lumea era de acord că ele conferă împlinire, frumusețe lucrului şi ne fac să-l admirăm şi să-i aducem laude.

De exemplu, am putea spune că un cuțit de bucătărie e acel instrument cu care se taie alimentele din bucătărie. Am definit cuțitul de bucătăria prin "funcția" sa, care îi aparține numai lui şi-l definește. Un *rău* cuțit de bucătărie e acela care nu taie bine şi aceasta din cauza unor *vicii* pe care le are: nu e ascuțit, lama nu are forma corespunzătoare, nu e făcută din oțelul adecvat etc. Un bun cuțit de bucătărie îşi face bine treaba proprie pentru că are anumite *virtuți*: e bine ascuțit, are forma corespunzătoare etc. Virtuțile cuțitului de bucătărie sunt desigur diferite de virtuțile cuțitului de vânătoare ori de virtuțile ochiului. Ochiul are ca funcție vederea. Un ochi nu vede bine dacă funcția sa e perturbată de nişte *vicii* (boli) ale ochiului: un ochi bolnav de cataractă nu-şi va exercita bine funcția proprie. Pentru a şi-o exercita bine - şi a fi ochi în deplinătatea sensului acestui cuvânt - ochiul trebuie să aibă anumite calități fiziologice, anumite *virtuți* biologice. În general vorbind, vom spune că:

> Dacă x este un F, atunci *virtuțile* lui x ca F sunt acele calități ale lui x care fac din acesta un *bun* F; iar *binele lui x ca F* este funcția lui x ca F exercitată optim (i.e. conform virtuților menționate).

A nu se confunda, aşadar, ipostaza adjectivală cu aceea substantivală a lui „bine". Nici nu trebuie să se creadă că virtutea este orice calitate pozitivă a unui lucru; virtuțile sunt strâns legate de funcția lucrului[14]. Concret, dacă un cuțit (x) este un cuțit de bucătărie (F), atunci virtuțile cuțitului ca un cuțit de bucătărie sunt acele calități care fac din cuțit un *bun* cuțit de bucătărie; iar *binele* cuțitului de bucătărie este funcția sa exercitată conform acestor virtuți. Dacă un om (x) este citared (F), atunci virtuțile omului în calitate de citared sunt acele calități ale omului care fac din acesta un bun citared; iar binele omului în ipostaza de citared este funcția sa în calitate de citared exercitată optim. Virtuțile omului în acest din urmă caz vor asigura buna exercitare de către el a funcției citaredului (a cânta la citeră). Virtuțile etice despre care va fi vorba în continuare sunt virtuți ale omului *ca om* (fără alte precizări); iar *binele omului* este funcția omului ca om exercitată conform virtuților acestuia. Binele omului (fericirea) este, am putea spune, împlinirea sau înflorirea acestuia.

Partenonul proiectat de Phidias sau templul lui Zeus din Olimpia stârnesc şi azi strigăte de admirație: "Cât echilibru!", "Ce armonie şi frumusețe!". Există oare ceva ascuns în structura acestor clădiri care e responsabil de crearea acestei impresii de desăvârşire, de împlinire? Ce *virtuți* arhitecturale trebuie să aibă o clădire pentru a fi frumoasă şi admirată de toți?

[14] Căci „o funcție înfăptuită bine e acea funcție care e înfăptuită în acord cu virtutea corespunzătoare" (1098a, 15) iar o funcție înfăptuită rău e aceea înfăptuită în acord cu viciul corespunzător.

Valentin Muresan

Templul lui Zeus din Olimpia: de unde-i provine frumusețea?

Pe vremea lui Platon şi Aristotel, în arhitectură şi în matematica asociată artelor frumoase s-a avansat spectaculos în lămurirea misterului frumuseții fizice a templului, a statuii, a corpului omenesc etc. prin găsirea unei "formule" a *virtuții* unei clădiri bine construite. Această excelență ar consta într-o *măsură justă* în proporțiile clădirii numită “secțiunea de aur”, “media de aur” sau “media lui Phidias”. Partenonul a fost, aşadar, construit cunoscându-se acest mic mister al armoniei universale. Despre ce este vorba? Pentru cazul cel mai simplu, al unui segment de dreaptă AB, secțiunea de aur e în C

A x---------x C ---x B

dacă se respectă următoarele rapoarte:

AB/AC=AC/CB AC/CB=1,618033... = φ

În cazul unui dreptunghi care respectă media de aur, lungimea trebuie să fie de **φ** ori lățime. Şi aşa mai departe pentru cele mai complicate forme geometrice. O întreagă matematică a "mediei de aur" a fost dezvoltată de matematicienii vremii.

Dar nu numai în arhitectură, ci şi în multe alte domenii (medicină, religie, sport etc.) se acumulase deja o enormă experiență convergentă în această privință. Această experiență părea să spună că virtutea este – cel puțin în domeniul acțiunilor practice - o anume "măsură justă" în lucruri, o măsură justă ce trebuie explicată şi definită diferit, după specificul lucrului. O veche inscripție de la Delphi spunea eliptic: "Nimic prea mult" - cu alte cuvinte, binele în lucruri ar consta în evitarea exceselor. La fel gândea Platon: “Diformitatea este *lipsa de măsură* care este întotdeauna urâtă”; prin contrast, o anume măsură justă ("medie") e cea care ar da lucrurilor frumusețe şi o formă demnă de admirat.Textele hipocratice dădeau sfaturi practice bazându-se pe aceeaşi idee prodigioasă a echilibrului: “O prea bună stare de sănătate [exces] este primejdioasă pentru atleți fiindcă ei nu pot rămâne mult timp aşa; dar nerămânând pe loc şi neputând păşi spre mai bine, ei ajung neapărat într-o stare mai rea”. Iar exemplele ar putea fi înmulțite. Filosofii vremii, obişnuiți să caute "de ce"-ul lucrurilor, au purces la explicarea unitară a lui *arete*. În acest sens, ar merita să subliniem influențele ori sugestiile reciproce între domenii, de exemplu paralelismul care există între tratarea virtuții templului de către matematicieni şi arhitecți şi felul în care e abordată de către Aristotel natura virtuții etice a dreptății.

Valentin Muresan

Parthenonul lui Phidias şi "media de aur"

Academia lui Platon era plină de matematicieni, aşa încât Aristotel a asistat fără îndoială la discuţiile lor despre „media de aur”. De aceea e aproape nesurprinzătoare asemănarea pe care o descoperim între virtutea *etică* a dreptăţii şi "media de aur" a arhitecţilor (1132b). Să luăm cazul în care dreptatea constă în corectarea unei pierderi cauzate printr-un abuz. Să zicem că o persoană a fost nedreptăţită prin împărţirea inegală (AC ≠ CB) a unui bun (AB) care trebuia să fie împărţit egal (AD =DB) (e.g. bunurile comune la divorţ).

A x----------x D ---------- C ----x B

Judecătorul (care e "dreptatea întrupată") face dreptate *restabilind egalitatea*: ia de la cel ce a comis nedreptatea partea ce nu i se cuvine (DC) şi adaugă părţii prea mici pe care a primit-o deja (CB). Dreptatea făcută de judecător constă în acest caz în obligarea la refacerea unei egalităţi iniţiale: putem vorbi şi aici de o "medie", ea fiind o “egalitate” care trebuie restabilită:

CB + DC = DB = AD

Evident aceasta nu e decât o *analogie* cu secţiunea de aur căci "media" în cazul virtuţilor etice nu are nimic de-a face cu metrul ori cu calculul matematic. Am vrut doar să sugerez că multe dintre întrebările EN pluteau deja în atmosfera culturală a vremii. Şi cu toate că nu par, multe dintre soluţiile lui Aristotel sunt replici la punctele de vedere susţinute de alţii. Preocuparea prioritară a Stagiritului era cum pot fi explicate virtuţile *omului*. Terenul nu era nici în acest caz virgin, Platon făcuse progrese remarcabile pe aceeaşi temă.

Dacă plecăm de la premisa avansată anterior că funcţia omului *ca om* este o viaţă raţională, ne-am putea întreba care sunt virtuţile omului care fac ca o asemenea viaţă să fie bună sau fericită. Să fie acestea virtuţile corpului? Sigur, frumuseţea fizică are importanţa ei în viaţă, după cum sănătatea contează şi mai mult. Nu putem vorbi de o viaţă împlinită sau reuşită sau fericită, dar minată de boli. Totuşi, activităţile vitale specifice omului - acţiunile raţionale[15] - nu sunt cauzate de partea sa corporală, ci de ceea ce Aristotel presupune a fi partea raţională a *sufletului* uman. Partea corporală e proprie şi animalelor, aşa încât nu poate da specificul uman. Căci *distinctiv* umane par a fi numai activităţile vitale ce ţin de sufletul său. Dar, ni se va

[15] Gândirea şi acţiunea strategice în război, acţiunile morale, strategiile politice, acţiunile economice abile aducătoare de cîştig, descoperirea ştiinţifică etc. Asemenea lucruri nu pot săvârşi animalele.

Valentin Muresan

răspunde, animalele au şi ele suflet. Desigur, însă nu au un suflet uman, adică nu au acea parte *raţională* care dă seama de activităţile care compun viaţa specific umană. Prin urmare, virtuţile care determină binele omului vor avea de-a face, într-un fel sau altul, cu sufletul *raţional* şi vor optimiza *viaţa raţională* - care e tipic umană.

Psihologia morală aristotelică

Aristotel a consacrat o lucrare întreagă problemei sufletului. Din tratatul său *Despre suflet* el va introduce în *Etica* un minimum de idei utile dezvoltării temei virtuţii. E ceea ce am putea numi "psihologia morală" a lui Aristotel de la sfârşitul cărţii I.

> "De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi respectuoşi faţă de legi;... Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, aşa cum binele pe care-l căutăm este cel specific uman şi fericirea de asemenea. Numim însă virtute [specific] umană nu pe cea a corpului, ci pe cea a sufletului; iar fericirea o privim ca activitate a sufletului. Aşa stând lucrurile, este de la sine înţeles că omul politic trebuie să aibă cunoştinţe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul" (EN, 1102a,10-25).

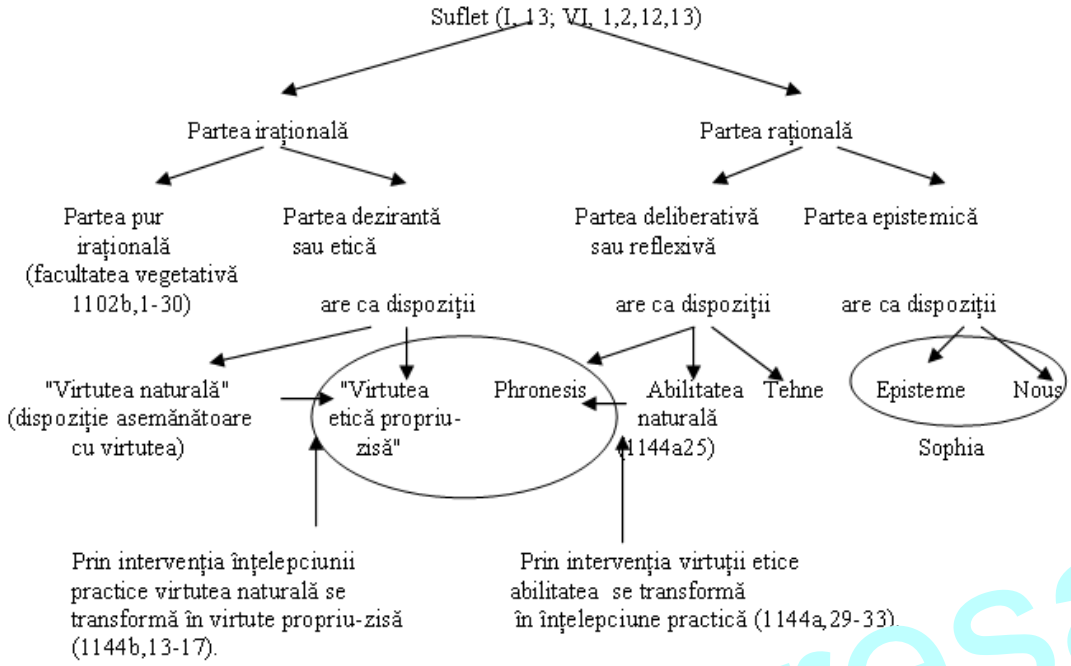
În lucrarea sa de psihologie, Aristotel susţine că tot "ceea ce posedă *suflet* diferă de ceea ce nu posedă prin aceea că manifestă *viaţă*" (*Despre suflet*, 413a,20). Organismele vii, aşadar, spre deosebire de cele nevii, se definesc prin aceea că au suflet. Viaţa, altfel spus activităţile vitale, sunt o manifestare a sufletului. Mai tehnic, putem spune că orice organism viu are ca *funcţie* (*ergon*) definitorie viaţa. *Viaţa* e manifestarea activă (actualizarea, activarea) unor capacităţi latente ale sufletului.

Există diferite forme de viaţă sau de activităţi vitale:

- creşterea, nutriţia, reproducerea, degenerarea - care sunt caracteristice plantelor;
- comportamentul determinat de senzaţii, adică de resimţirea durerii şi plăcerii, precum şi de îndreptarea (*dorinţa*) sau evitarea lor (pentru satisfacerea nevoilor biologice) – e specific animalelor;
- acţiunile raţionale (e.g. morale, politice, de cercetare ştiinţifică etc.) – sunt specifice omului. Omul manifestă, desigur, într-o formă *sui generis*, şi celelalte activităţi vitale.

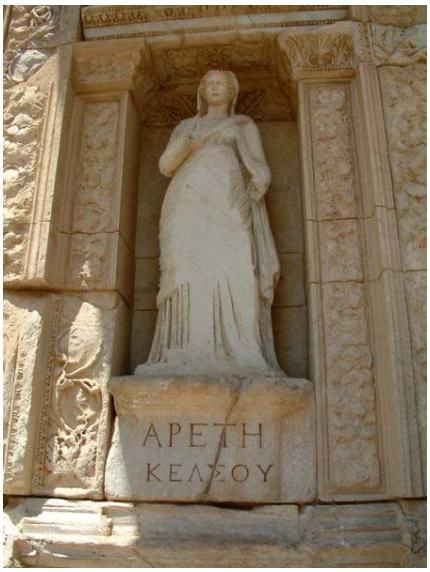
Aristotel presupune că acestor tipuri de activităţi vitale, vizibile sau nu, le corespund "părţi" ale sufletului responsabile de ele. "Părţi" nu are aici un sens spaţial, ci acela de funcţiuni distincte ale sufletului care lucrează separat sau, unele dintre ele, interacţionează. Iată structura sufletului uman conform psihologiei morale aristotelice:

Valentin Muresan



Această structură sugerează că sufletul uman, care dă viață omului şi îl face activ în felul său, ca ființă rațională, are o parte irațională, inferioară, şi una rațională. Partea irațională are, la rându-i, o sub-parte pur irațională o facultate sau capacitate vegetativă (împreună cu plantele şi animalele): aceasta reglează procesele de creştere, nutriție, degenerare şi moarte. Ea mai are şi o sub-parte dezirantă sau orectică (*orexis* = dorință), împreună cu animalele. Această parte, esențialmente responsabilă de dorințele omului, adică de atracția pentru ceea ce e plăcut - singurele fenomene mentale care-l pot împinge la acțiune - nu funcționează întotdeauna complet izolat de partea rațională, mai exact de sub-partea "deliberativă" a sufletului rațional, adică aceea care e specializată pe controlul deliberării sau judecării în probleme practice (ce e eficient sau ce e bine să facem). Dar ea nu are nimic de-a face cu sub-partea "epistemică" a sufletului rațional care e responsabilă de cunoaşterea ştiințifică, certă şi universală, făcută de dragul cunoaşterii, nu pentru a ne îndruma acțiunile.

Valentin Muresan



Personificarea virtuții
(Biblioteca lui Celsus, Efes)

Partea dezirantă, ca şi celelalte părți, de altfel, are mai multe *calități dispoziționale* adica nişte calități care *înclină* sau *orientează* omul să se comporte constant într-un anume fel. Aceste calități dispoziționale sunt **virtuțile şi viciile sufletului**. Plecând de la structura sufletului, Aristotel consideră că virtuțile acestuia sunt de două feluri: virtuți etice şi virtuți intelectuale (sau dianoetice - de la *dianoia*: gândire discursivă). Acestea sunt calități neînnăscute ce se formează şi se dezvoltă prin *studiu* (virtuțile intelectuale) sau *exercițiu* (virtuțile etice) pe un fond natural mai mult sau mai puțin favorabil, asigurate de aşa-zisele "virtuți naturale" (predispoziții biologice de a deveni virtuoşi).

Virtuțile etice sunt virtuți ale "caracterului" (*ethos*) - acea parte a sufletului pe care nu o folosim la cunoaştere, ci la determinarea acțiunilor noastre raționale; e o parte dezirantă a sufletului aflată sub controloul rațiunii. Când spun că virtuțile etice se formează prin *exercițiu* vreau să spun că nu se formează prin *studiu*, ca virtuțile intelectuale de a practica matematica sau logica. Nu poți deveni curajos sau drept citind în bibliotecă lucrări despre curaj şi dreptate. Virtuțile etice se educă prin tehnici asemănătoare deprinderii cântatului la pian, călăriei sau aruncării discului: în esență prin repetarea - sub îndrumarea unui instructor - a acțiunilor respective (prin antrenament). Nimic nu ne asigură însă că dintr-un elev anume va ieşi un excelent interpret la pian; mai trebuie să existe predispoziții native favorabile şi un instructor înțelept.

Dar virtutea etică nu e doar o calitate izolată a părții orectice, căci ea *funcționează integrat* cu o virtute intelectuală a părții rațional-deliberative a sufletului, anume cu "înțelepciunea practică" (*phronesis*). Aceasta se dezvoltă şi ea pe fondul anumitor abilități naturale. "Arta" e o altă virtute intelectuală sau dianoetică a sub-părții deliberative a sufletului rațional.

În schimb, sub-partea epistemică a acestuia are ca virtuți pur raționale „ştiința" (*episteme*), „intelectul intuitiv" (*nous*) şi sinteza lor, „înțelepciunea speculativă" (*sophia*). Ultimele trei nu au de-a face cu acțiunea, ci cu cunoaşterea care nu vizează viața practică

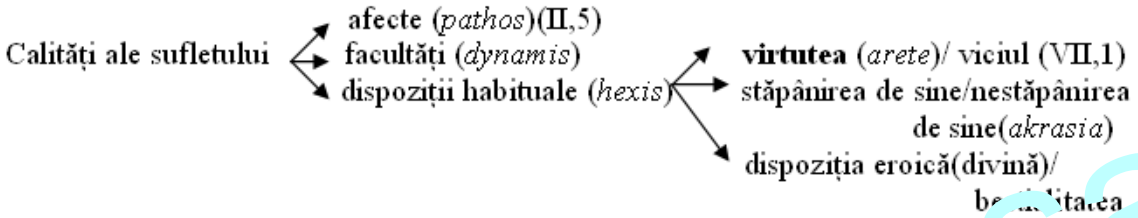
Valentin Muresan

(cunoaşterea "gratuită", întreprinsă doar de dragul cunoaşterii); ele nu sunt definite, precum virtuţile etice, prin vreun fel de „medie”.

Definiţia virtuţii etice

Pe acest fundal pregătitor, am putea încerca o definire a virtuţii etice în stilul *Topicii* aristotelice: prin gen proxim şi diferenţă specifică. Mai întâi **genul proxim**.

Se pleacă de la teza metafizică generală că virtuţile sufletului sunt *calităţi* ale acestuia. Ce fel de calităţi? Aristotel presupune că există trei tipuri de calităţi ale sufletului şi o alege pe cea adecvată acestui caz printr-un proces de *eliminare*:



El argumentează mai întâi, pe bază de experienţă că virtuţile etice nu sunt *afecte* (dorinţe iraţionale)[16] – căci acestea sunt tulburări trecătoare ale sufletului (furia, ura etc.) pe când virtuţile (cumpătarea, curajul etc.) spunem de regulă că sunt ceva stabil. Apoi virtuţile etice nu sunt *facultăţi* – căci facultăţile sunt naturale (cum ar fi trăsăturile temperamentale), pe când virtuţile nu sunt un dat natural, ci sunt dobândite prin educaţie, sunt un produs social. Prin urmare, nefiind nici afecte şi nici facultăţi, ele trebuie să fie *dispoziţii habituale* – adică nişte *calităţi dispoziţionale* ale sufletului (mai exact, ale caracterului - partea orectic-deliberativă a sufletului) dobândite prin educaţie, prin *exerciţiu* practic (repetarea de acţiuni de acelaşi tip).

Am putea spune aşadar că genul proxim al virtuţii etice este *hexis* (dispoziţie habituală), adică o dispoziţie a sufletului orectic-deliberativ stabilizată, devenită obişnuinţă. Trebuie precizat că *hexis* (o dispoziţie stabilă, habituală) poate fi şi o calitate a obiectelor *fizice* (se vorbeşte de dispoziţia habituală a templului, a hainei, a ochiului); evident, numai dispoziţiile habituale ale sufletului se formează prin educaţie şi au relevanţă etică (EE, 1219a). Proprietăţile dispoziţionale mai puţin stabile sunt numite de Aristotel "dispoziţii" (*diathesis*).

Ce este, mai exact, o proprietate dispoziţională sau, simplu, o *dispoziţie*? Să începem cu un clasic exemplu fizic. *Solubilitatea* e o proprietate dispoziţională (dispoziţie) a zahărului în sensul că:

- e o calitate *latentă*, *potenţială* a zahărului (zahărul are o "înclinaţie" sau *tendinţă constantă* de a se dizolva);
- nu se manifestă decât în circumstanţele C, circumstanţe în care zahărul e pus într-un lichid.

[16] Afectele sau dorinţele iraţionale sunt stări mentale “care presupun plăcerea sau durerea” (1105b, 20). Ele nu presupun alegerea deliberată, intervenţia părţii deliberative a sufletului raţional (1106a, 2), ci ţin de partea iraţională a sufletului. Afectele sunt stări mentale dinamice, ele „ne pun în mişcare” (a5) în sensul că atunci când un obiect e privit ca plăcut sau dureros sufletul ne îmboldeşte să-l obţinem sau să-l respingem, un analog practic al afirmaţiei şi negaţiei.

Valentin Muresan

În mod analog am putea trata şi virtuţile etice. *Curajul* e o calitate dispoziţională a caracterului în sensul că:

- e o calitate *latentă*, *potenţială* a caracterului (omul curajos are o *înclinaţie* sau *tendinţă constantă* de se comporta curajos),
- nu se manifestă decât în circumstanţele C, adică în război, în caz de pericol maxim etc.

Stoa lui Zeus în agora ateniană

Există, cum am văzut, mai multe tipuri de dispoziţii habituale ale sufletului uman în raport cu acţiunea: virtutea şi viciul, stăpânirea de sine şi nestăpânirea de sine, dispoziţia eroică şi bestialitatea. Ce fel de dispoziţie habituală e virtutea etică? Cu alte cuvinte, care e **diferenţa ei specifică**?

Să plecăm de la cauza aristotelică privitoare la motivarea sau cauzarea acţiunii (ceea ce s-a numit cândva "opinie-dorinţă"): ceea ce cauzează acţiunile sunt dorinţele, nu opiniile. „Gândirea singură nu ne mişcă fără dorinţă” (*Despre suflet*, 433a, 21-6). Cu alte cuvinte, nu e suficient să ştiu că la magazin au adus pateuri cu ciocolată pentru a merge acolo; mai trebuie să le şi doresc. Virtuţile etice sunt dispoziţii habituale complexe (orectic-deliberative) care ne împing la acţiune permiţându-ne să ne *strunim bine* (adică raţional) aceste dorinţe şi, deci, acţiunile cauzate de ele. De exemplu, în faţa unui pericol poţi reacţiona constant prin *exces de teamă* sau, dimpotrivă, *ingorând iresponsabil teama*. Cum e bine să faci? Aristotel ne spune că ambele reacţii sunt rele. *Binele* înseamnă în acest caz a resimţi teama în *măsură justă*, adică la nivelul unei "medii" în afecte (şi acţiuni), căci în afecte (şi acţiuni) există excesul, insuficienţa şi **măsura justă** (”media”, *meson*). Să reţinem aşadar că orice virtute etică e legată de reglarea raţională a unui afect (*pathos*) specific şi a acţiunilor corespunzătoare. Corelaţia dintre virtuţi şi afecte sau acţiuni poate fi urmărită în tabelul virtuţilor de la sfârşitul acestui capitol. Aşadar, virtuţile sunt acele calităţi ale caracterului care reglează reacţiile noastre afective şi comportamentale, în concordanţă cu circumstanţele particulare date, după o "regulă" raţională - măsura justă sau media. Dar cine ne spune ce este această regulă?

„Media” în afectele care ne determină să acţionăm poate fi concepută într-un sens obiectiv, absolut, abstracţie făcând de circumstanţe (acesta nu e cazul virtuţii etice, ci e cazul "mediei" din matematică sau arhitectură). În etică, în zona sentimentelor, nu avem asemenea măsurători exacte, aşa încât trebuie să ne mulţumim cu un sens mai slab al mediei, o medie „în

Valentin Muresan

raport cu noi", adică una concepută *în funcție de circumstanțele variabile: unde trebuie, în raport cu ce trebuie, pentru cine trebuie, când trebuie* etc. (1106b,21). Media în raport cu noi e una *flotantă* (după circumstanțe) și ea e singura adecvată înțelegerii virtuții etice:

> „În general, plăcerea și durerea pot fi trăite prea intens sau prea slab și ambele cazuri nu sunt bune. Dar a le trăi la momentul potrivit, cu privire la lucrurile potrivite, în raport cu oamenii potriviți, pentru scopul potrivit și în felul potrivit, este media și felul optim de a o face" (1106b, 20-23)

Dificultatea care apare e că nu există o rețetă, o regulă universală fixă pentru determinarea acestei medii, căci circumstanțele variază la infinit. Tocmai de aceea în decizia etică esențial e *discernământul moral*, flerul etic, înțelepciunea practică (*phronesis*) - un adevărat simț al adecvării la circumstanțe. S-ar putea spune că standardul acțiunii etice nu e o regulă universală, ci înțeleptul practic (un *model* uman) iar evaluarea morală nu se poate face decât *caz cu caz*.

Am putea formula acum și diferența specifică a definiției "virtuții etice": virtutea etică este [dispoziția habituală] capabilă de intuirea corectă a mediei pentru noi în afecte și de alegerea deliberată a acelor acțiuni care au ca scop realizarea acestei medii ținând cont de circumstanțele în care ne aflăm. În cuvintele lui Aristotel:

> "Virtutea e (a) o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată (b) constând în a media (c) în raport cu noi (d), medie determinată de rațiune (e) și anume așa cum ar determina-o posesorul înțelepciunii practice" (1107a).

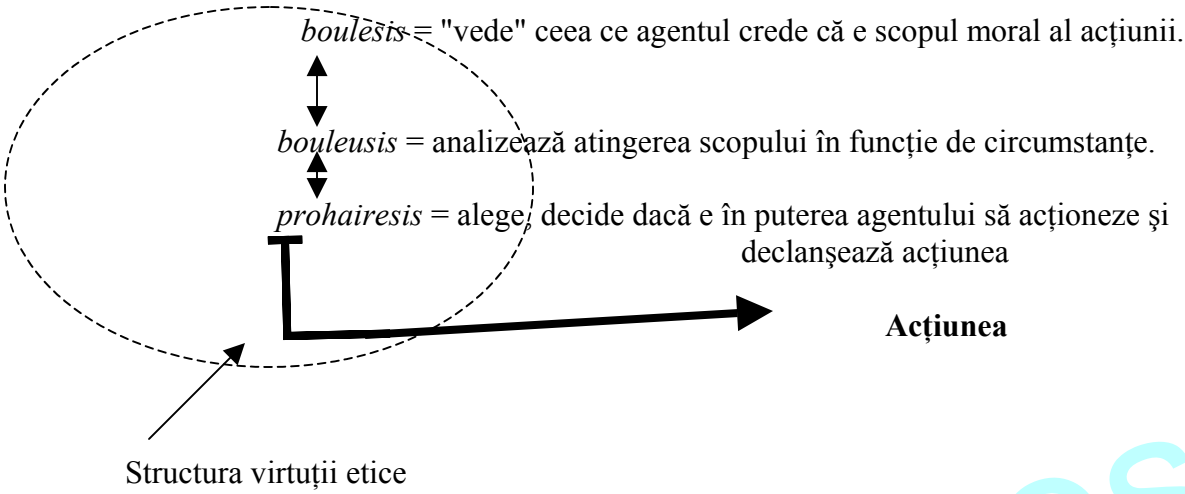
Aristotel gândește virtutea etică sub forma unui ghem de funcții psihice care cauzează voluntar o acțiune rațională virtuoasă, ținând sub control dorințele iraționale rebele. Ceea ce el numește "**dorință rațională**" (*boulesis*) e o asemenea funcție psihică, o capacitate mentală corectă deliberativă de a intui ceea ce agentul *crede* că e binele moral. Mai exact, e o capacitate intuitivă, nu discursivă, de a „vedea" direct și corect binele moral, un fel de *nous practic*. Poți dori rațional chiar și ceea ce îți e imposibil să realizezi, însă nu poți dori rațional decât ceea ce ești *convins* că e binele moral (chiar dacă te poți înșela, poți intui greșit). A-ți dori ceva e o dovadă de iraționalitate. După cum dovadă de iraționalitate e și a acționa dintr-un impuls afectiv total nereflectat, animalic (e.g. din apetit sexual sau dint-un impuls de teamă).

Plecând de la intuirea nemijlocită a ceea ce e bine și rău în viață, agentul trece la analiza realizabilității acestui bine în funcție de circumstanțe. Capacitatea mentală aptă să delibereze rațional asupra scopului și să indice căile optime de atingere a lui este "**deliberarea" (*bouleusis***). Ea identifică și analizează alternativele acționale pentru a atinge scopul virtuții.

În fine, decizia cu privire la ceea ce agentul alege să facă efectiv (calea optimă și totodată realizabilă practic) revine unei capacități mentale numită "**alegere deliberată**" (*prohairesis*). Această capacitate de alegere liberă, de decizie bine reflectată și voluntară e o combinare de *dorință* de a face ceea ce am deliberat cu privire la mijloacele alternative de a atinge scopul și de *reflecție* rațional-deliberativă cu privire la acțiunile care ne stau în putere și care sunt cele mai eficace pentru a-l atinge. O acțiune virtuoasă are drept principiu (*arhe*) sau cauză primă sau punct de plecare prim tocmai acest act de alegere deliberată și de aceea se numește "premeditată". Spunem că o acțiune virtuoasă e făcută *din* alegerea deliberată, deci cu premeditare. O acțiune făcută dintr-un impuls irațional nu e premeditată.

Valentin Muresan

Toate aceste trei funcţii mentale ale virtuţii etice lucrează integrat şi cauzează acţiunea morală. Un agent care are virtutea curajului va fi înclinat să acţioneze mereu cuarjos şi o va face ori de câte ori circumstanţele îi cer acest lucru.


boulesis = "vede" ceea ce agentul crede că e scopul moral al acţiunii.
bouleusis = analizează atingerea scopului în funcţie de circumstanţe.
prohairesis = alege, decide dacă e în puterea agentului să acţioneze şi declanşează acţiunea
Acţiunea

Structura virtuţii etice

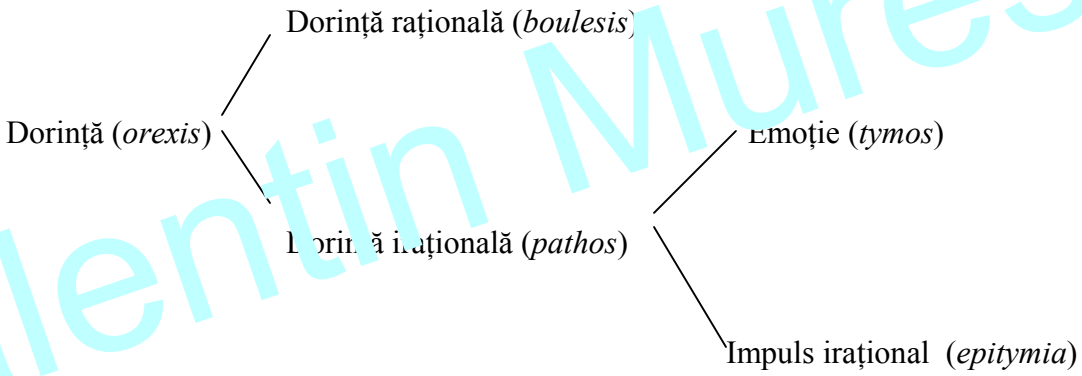
Acestea fiind stabilite, vom spune că un **virtuos** doreşte raţional (prin *boulesis*) ceea ce el *crede* (în mod imediat, prin [illegible] intuiţie morală justă) că e binele şi acesta se dovedeşte că *este realmente* binele. În schimb, un **vicios** doreşte raţional ceea ce el *crede* că e binele dar care se dovedeşte a fi, în realitate, *răul*. La omul vicios *boulesis* nu funcţionează bine. Educarea lui a fost deformată: de pildă, a fost format într-un mediu în care a crescut cu convingerea că excesul de băutură este un lucru normal şi refuzul de a bea e ceva ruşinos. Lui i se va părea *evident* (va crede spontan) că excesul de băutură e ceva lăudabil. Sau, un **irascibil** este un alt exemplu de om vicios (irascibilitatea este un *viciu* legat de excesul în afectul mânie); irascibilul *doreşte raţional* în mod constant, prin chiar *felul său de a fi* (*hexis*), *excesul de mânie* când împrejurările nu o cer (ceea ce e rău); dar e în acelaşi timp sigur că aşa este bine să acţioneze (confundă binele cu aparenţa binelui); el nu doreşte conştient răul, ci e convins că doreşte binele şi acţionează deliberat în consecinţă.

Mă voi opri un moment asupra clasificării **dorinţelor iraţionale** (propunând şi o traducere alternativă). Termenul generic e „dorinţă" (*orexis*). *Dorinţa* ca facultate mentală (parte a sufletului) e capacitatea sufletului iraţional de a iniţia mişcarea organismului spre atingerea unui scop – care poate fi *binele* ori *plăcerea* (în cazul omului), respectiv numai *plăcerea* (în cazul animalelor). În general, animalele, care sunt capabile de mişcare şi acţiune, au şi capacitatea de a simţi (I, 7), deci de a simţi plăcerile şi durerile (acest lucru le distinge de plante) şi de a-şi ordona comportamentul spre obţinerea unora şi evitarea altora. „Toate animalele au cel puţin un simţ, de pildă simţul tactil, şi oricând au un simţ au şi facultatea plăcerii şi durerii [...] şi oricând acestea sunt prezente e prezentă şi *dorinţa*, căci *dorinţa e chiar atracţia pentru ceea ce e plăcut*" (*Despre suflet*, II,3). Foamea, de exemplu, e dorinţa hranei. Ceea ce urmăreşte animalul în acţiune este un obiect al dorinţei care este sau pare plăcut. Omul poate urmări şi „binele" sau

Valentin Muresan

„ceea ce e nobil” dar pentru asta îi trebuie facultatea raţiunii, căci nobilul este plăcutul conform unei juste judecăţi.

Există mai multe tipuri de dorinţă. „Dorinţa (*orexis*) e genul în raport cu care impulsul iraţional [cum propun să traducem *epitymia*], emoţia [cum propun să traducem *tymos*] şi dorinţa raţională [cum propun să traducem *boulesis*] sunt specii” (*Despre suflet* II, 3). Primele două sunt dorinţe iraţionale, ultima e o dorinţă raţională, cu alte cuvinte aparţine atât părţii orectice a sufletului cât şi celei calculatorii, practice: „Dorinţa raţională (*boulesis*) se găseşte în partea deliberativă, iar impulsul iraţional (*epitymia*) şi emoţia (*tymos*) în partea iraţională” (*Despre suflet*, III, 9); dar, cum am văzut mai sus, *boulesis* aparţine totodată părţii dezirante, care e iraţională. La om, originea acţiunii e dorinţa (atracţia exercitată de scop – ea e cea care „iniţiază mişcarea”) combinată cu gândirea deliberativă (care calculează mijloacele în vederea scopului şi „dă naştere mişcării”): „Niciodată nu vedem gândirea producând mişcarea fără dorinţă (căci dorinţa raţională e o formă de dorinţă; şi când mişcarea e produsă conform deliberării ea e produsă deasemenea şi conform dorinţei raţionale); dar dorinţa poate sta şi la originea mişcărilor contrare deliberării, căci impulsul iraţional (*epitymia*) e o formă de dorinţă” (*Despre suflet*, III, 10). *Implusul iraţional* şi *emoţia* sunt forme de „dorinţă iraţională” [cum aş propune să traducem *pathos* pentru a menţine simetria cu „dorinţa raţională”].



Oamenii sunt singurii care au conştiinţa deosebirii dintre bine şi rău, în timp ce animalele infraumane disting doar plăcerea de durere. *Dorinţele iraţionale* (afectele) sunt stări mentale ale părţii non-raţionale a sufletului, e.g. teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, ura, regretul, mila, gelozia etc. După cum am văzut, dorinţele iraţionale (afectele) se împart în două clase: „emoţia” (*tymos*) şi „impulsul iraţional” (*epitymia*). *Emoţia* e o dorinţă non-raţională a ceva ce *pare* bun, nu doar plăcut, e o dorinţă care ascultă iniţial de raţiune, deşi ascultă greşit căci e mereu grăbită, urmărind până la urmă doar plăcerea (emoţiile sunt legate de dorinţa de autoafirmare a omului care, atunci când e satisfăcută, dă o stare de mândrie, iar când nu e satisfăcută dă o stare de furie) (1149a, 25). De exemplu, acţionăm *emoţional* („furios”) atunci când raţiunea ne spune că am fost insultaţi, dar noi nu stăm să mai reflectăm la ce avem de făcut, ci ne grăbim şi ne înfuriem aplicând o corecţie. *Impulsul iraţional* e forma cea mai pură de dorinţă iraţională; el e o dorinţă *complet* iraţională; e dorinţa non-raţională a ceva considerat

Valentin Muresan

plăcut (de multe ori legat de nevoile biologice) şi care nu ascultă *deloc* de raţiune (e.g. impulsul sexual, apetitul culinar, etc.). Impulsul irațional te împinge să acționezi pentru a-ți satisface, de exemplu, plăcerea sexuală fără a asculta deloc de rațiune. Pe baza acestei ultime distincții, Aristotel va susține mai târziu că nestăpânirea de sine (*akrasia*) cauzată de impulsul irațional (*epitymia*) e mai „ruşinoasă" decât aceea legată de emoție (*tymos*) (1149b). În timp ce impulsul irațional te împinge în direcția satisfacerii *plăcerilor*, dorința rațională (*boulesis*) te împinge spre identifacarea *binelui*. Un om virtuos nu e un om lipsit de impulsuri iraționale, ci unul cu impulsuri iraționale *bune*, adică stăpânite de rațiune: un om în care dorințele raționale au câştigat lupta cu cele iraționale.

Dorințele iraționale sau afectele (frica, plăcerea senzuală, mânia, ruşinea, plăcerea dată de câştig etc.) determină omul să acționeze irațional, chiar imoral. Dorințele *raționale* (*boulesis, prohairesis*) îl determină să acționeze *rațional*, moral. De exemplu, cauza unei acțiuni poate fi *impulsul* "orb" de furie care îl face pe soldat să se arunce asupra dușmanului, neținând cont de situație ori de consecințe (aceasta e o acțiune *irațională*). Sau, cauza acțiunii poate fi *alegerea deliberată* a răului ştiind că e rău: de pildă, atunci când iau un medicament pentru a mă îmbolnăvi (şi aceasta e o acțiune *irațională*). Sau, cauza acțiunii poate fi constanta alegere *deliberată* a răului crezând că fac binele (o acțiune *rațională*, dar *vicioasă*). În fine, cauza acțiunii ar putea fi şi constanta alegere *deliberată* a binelui ştiind că e binele (o acțiune *rațională* şi *virtuoasă*). În această varietate de motivații ale acțiunii, virtutea etică (e.g. curajul) e un complex motivațional (orectic-rațional) care *dispune* omul să dorească în mod *constant* măsura justă în afectul fricii (binele moral), adică să ducă o viață curajoasă. În acest caz, ***boulesis*** (dorința rațională) „vede" imediat scopul verosimil, măsura justă în *afectul* fricii; ***bouleusis*** (deliberarea) analizează scopul şi stabileşte *alternativele acționale* în funcție de *circumstanțe* (ce înseamnă să acționezi conform măsurii juste în afectul fricii în circumstanțele particulare C) - căci acțiunea curajoasă înseamnă lucruri diferite în împrejurări diferite; în fine, ***prohairesis*** (alegerea deliberată) *alege* rațional între alternativele realizabile şi *cauzează* acțiunea efectivă. Să privim mai atent aceste elemente ale virtuții etice.

Boulesis (dorința rațională) e capacitatea mentală de a dori un scop pe care-l *credem* (în mod nemijlocit, nu prin deliberare sau meditare asupra lui) bun (e.g. virtuosul are un *simț corect* al măsurii juste; viciosul are un *simț deformat* al măsurii juste). Noi vom spune că o *dorință e rațională* atunci când, în lumina tuturor datelor disponibile, credem că lucrul dorit (scopul) e bun (pentru noi şi pentru ceilalți). Şi o *dorință e irațională* atunci când noi dorim ceea ce ştim că e rău, ceea ce ne subminează funcția. Exemple de dorință rațională: dorința rațională de a nu mânca ciocolată dacă eşti bolnav de diabet; dorința nemuririi; dorința de a bea apă atunci când ți-e sete; dorința ca un atlet să câştige (poți dori rațional ceea ce e imposibil sau ceea ce nu e în puterea ta să faci, cu condiția să nu dorești ceea ce ştii că e împotriva intereselor tale). [Dorința rațională în omul virtuos e *dorința* binelui însoțită de *convingerea* (imediată) că acesta e binele]. Prin contrast, ***dorința irațională*** este (i) o dorință intempestivă, când dorești ceva fără să pui la lucru şi de înțelepciunea practică, reacționând ca animalele; sau (ii) dorința conştientă a răului. De exemplu, impulsul irațional (*epitymia*) de a mânca ciocolată când eşti bolnav de diabet chiar dacă ştii că e rău; sau patima beției, apetitul sexual, invidia, ura, mândria etc. De regulă, dorința irațională antrenează imediat acțiunea, pe când dorința rațională poate să nu antreneze deloc acțiunea (în cazul scopurilor imposibile). În schimb, dorința deliberativă (*prohairesis*) – o altă formă de dorință rațională - declanşează acțiunea în limitele a ceea ce ne e accesibil.

Bouleusis (deliberarea) e capacitatea mentală de tip deliberativ de a analiza sub aspectul *fezabilității* şi al *alternativelor* disponibile scopul fixat de dorința rațională: cu ce

Valentin Muresan

mijloace îl ating, în funcție de împrejurări, mijloacele fiind în genere dependente de scopul vizat.

În fine***, prohairesis*** (alegerea deliberată) reprezintă capacitatea de a lua decizia pentru a alege mijloacele optime ce-mi stau la îndemână, în funcție de împrejurări, şi dorința de a acționa în consecință (*premeditez* acțiunea). E o "dorință deliberativă", o dorință de a acționa având în față alternativele, combinată cu alegerea căii optime de acțiune ce urmează deliberării. Un om care acționează premeditat alege liber să acționeze într-un fel sau altul, el face acțiunea în mod *voluntar*, nu forțat, principiul acțiunii fiind în el însuşi.

Merită să fie repetat că *boulesis*, *bouleusis* şi *prohairesis* funcționează integrat. Vom spune, totuşi, referindu-ne doar la cauza ultimă, că virtuosul şi viciosul acționează *din* alegerea deliberată (aceasta este, în cazul lor, cauza ultimă a acțiunii), altfel spus acționează **premeditat**. Căci poți şti care e binele, ce mijloace îți trebuie ca să-l atingi, dar să acționezi *nu* din alegerea deliberată (rațională) a mijloacelor optime pentru atingerea sa (*prohairesis*), ci dintr-o dorință irațională. De exemplu, poți şti că nu e bine să faci curte soției prietenului; poți analiza corect ce înseamnă aceasta ca lanț de acțiuni care nu trebuie făcute; dar nu te poți abține sub presiunea dorinței sexuale; un asemenea om nu e vicios (căci viciosul e cel ce nu vede bine scopul), ci vom spune că are un "caracter slab" (e un om nestăpân pe sine, *akratic*). *Akrasia* a fost tradus cu "slăbiciune a voinței" sau "nestăpânire de sine".

Putem propune acum definiții pentru virtutea etică şi viciul etic:

Virtutea etică este**:**

1) o *dispoziție habituală* (*hexis*)

2) aptă să înțeleagă în mijlocit, sigur şi să dorească binele moral: *măsura justă în raport cu noi* în afecte [dorințe iraționale] (şi acțiuni),

3) capabilă de a cauza acțiunea prin *alegerea deliberată* (*prohairesis*) a căii optime pentru realizarea acelui bine,

4) aşa cum ar face-o înțeleptul practic: ținând cont de circumstanțe şi imun la efectele perturbatoare ale dorințelor iraționale.

Viciul etic este**:**

1) o dispoziție habituală

2) ce ne indică drept bine aparența binelui: *excesul* şi insuficiența în afecte [dorințe iraționale] şi acțiuni;

3) capabilă de a cauza acțiunea prin *alegerea deliberată* a mijloacelor pentru satisfacerea respectivului bine aparent,

4) ținând cont de circumstanțe şi imună la efectele perturbatoare ale dorințelor iraționale

Valentin Muresan

Palestra, loc de şlefuire a caracterelor

Virtutea etică e aşadar o capacitate de a ne *ţine sub controlul raţiunii dorinţele iraţionale şi acţiunile* pentru a realiza binele moral (măsura justă „în afecte şi acţiuni"). Expresia „virtutea are a face cu media în afecte [dorinţe iraţionale] şi acţiuni" poate stârni confuzie deoarece Aristotel menţionează şi exemplifică *distinct* legătura virtuţii cu afectele, respectiv cu acţiunile (1106b, 15 – 1107a, 25). Se sugerează astfel că uneori virtuţile reglementează acţiunile iar alteori că ele reglementează afectele, nu acţiunile (corelarea în tabelul virtuţilor se face uneori cu acţiunile, alteori cu afectele). Dar atâta vreme cât facem distincţia între virtute/viciu (ca stare mentală) şi acţiunea virtuasă/vicioasă (ca episod extern) *cauzată* de prima nu putem vorbi de acţiuni virtuoase *separate* de virtuţi (căci ar însemna că natura virtuoasă a acţiunii nu decurge din virtutea etică ci e o proprietate *intrinsecă* a acţiunii – ceea ce Aristotel nega explicit). Toate virtuţile sunt corelate cu şi se exprimă sub forma unor acţiuni virtuoase. Aşadar, acesta este primul argument pentru care trebuie să vorbim mereu de *conjuncţia* afect-acţiune. Al doilea motiv e la fel de constrângător: am văzut că virtutea etică e o capacitate de a ţine sub un control raţional, la nivelul măsurii juste, afectele şi că fiecare virtute are asociat un *anume* afect. Dacă două virtuţi ar avea a face cu acelaşi afect atunci nu ar mai putea fi două. Dar din tabelul virtuţilor reiese la suprafaţă toate aparenţele aşa ceva. De pildă, dreptatea distributivă e corelată cu afectul păcătuirii de a câştig (*pleonexia*); dar şi dreptatea corectivă (cu toate speciile ei) e corelată cu acelaşi afect. De asemenea virtuţile grandorii sufleteşti şi ambiţiei veritabile sunt corelate cu unul şi acelaşi afect. Totuşi, dacă vrem să distingem aceste virtuţi, atunci suntem obligaţi să distingem şi afectele corespunzătoare lor iar metoda cea mai firească utilizată de Stagirit a constat în legarea afectelor [dorinţelor iraţionale] de *acţiunile* pe care le cauzează. De exemplu, virtutea curajului are a face cu afectul fricii; dar nu e vorba aici de orice fel de frică, ci numai de frica *în acţiunile de pe câmpul de luptă*, nu frica stârnită de ameninţările lansate în dezbaterile politice. Deci corect e să spunem nu că virtutea curajului are a face cu afectul fricii, ci că ea are a face cu *afectul fricii în acţiunile de pe câmpul de luptă*. În cazul dreptăţii distributive, dorinţa de câştig e excesivă, insuficientă sau rezonabilă în *legătură* cu acţiunile privind distribuirea onorurilor, a bunurilor materiale şi a tot ceea ce poate fi repartizat între membrii unei comunităţi politice. Ea nu se referă la bunurile din interiorul gospodăriei sau la cele ce nu pot fi împărţite (Partenonul, de pildă). Prin urmare, o virtute reglează un anumit afect (o dorinţă iraţională, o plăcere) *de a face ceva*: e.g. dorinţa de profit (*pleonexia*) *în acţiunile* privind raporturile private şi voluntare cum ar fi vânzarea, împrumutul, cauţiunea etc. Afectele [dorinţele iraţionale], nu sunt *cauza* primă a acţiunilor virtuoase/vicioase, ci *alegerea deliberată* e această cauză (sau principiu, *arhe*). Plăcerile şi durerile *însoţesc* însă acţiunile şi le potenţează: iar virtutea „are a face" cu „plăcerile şi durerile ce *însoţesc* acţiunile"; noi „comitem răul de dragul plăcerii" asociate acţiunii (1104b, 5). Dorinţa iraţională (afectul) asociat acţiunii (adică plăcerea

Valentin Muresan

în doze mai mari sau mai mici) e *scopul* urmărit de agent: scopul *moral* (bun) e media în dorința irațională asociată unui tip de acțiune.

Chiar dacă în descrierea virtuților paradigmatice din EN se pune un accent aproape exclusiv pe acțiuni, cele două aspecte (acțiuni-dorințe iraționale) sunt *inseparabile*, sunt două fațete ale aceleiași medalii. Nu putem spune că virtutea X are a face *doar* cu acțiunea Y (sau *doar* cu dorința irațională Z) cum rezultă din unele formulări ale tabelului virtuților şi din felul în care sunt descrise virtuțile în cărțile mediane ale lucrării. În realitate, generozitatea are asociată ca dorință irațională specifică *plăcerea* de a da şi a primi bunuri materiale şi se manifestă în anumite *acțiuni* de dare şi primire de bunuri materiale: „Iar dacă i se întâmplă să cheltuie mai mult decât trebuie şi într-un mod neportrivit [acțiuni], omul generos va păstra şi în supărare măsura şi cuviința, pentru că *virtuții îi este propriu să resimtă plăcerea sau neplăcerea* doar pentru ceea ce se cuvine şi în modul în care se cuvine" (1121a, 2). Sau, o persoană nedreaptă e *lacomă* (dorința irațională a plăcerii date de câştig se manifestă excesiv în ea) şi această stare a caracterului ei se va manifesta exterior în *acțiuni* cu anumite tipuri de bunuri (1129b). Deci fiecare virtute etică reglează o anumită dorință irațională (afect) legată de anumite tipuri de acțiuni.

În ceea ce priveşte măsura justă, nu există o formulă matematică (obiectivă) **unică** a acesteia: ea variază în funcție de circumstanțe (ceea ce căutăm e "media pentru noi" în respectiva dorință irațională, nu media absolută). Rezultă că această teorie etică nu oferă o regulă universală (principiu sau **test**) pentru determinarea moralității persoanelor sau acțiunilor (aşa cum vor face teoriile etice ale lui Kant şi Mill); dimpotrivă, trebuie să judecăm situațiile *caz cu caz* pe bază de *phronesis*. Iată o concluzie importantă a lui Aristotel *morala e bazată pe un principiu prim şi nu furnizează un test universal.* Cu toate acestea putem spera să judecăm corect cazurile particulare formându-ne din învățământul moral (*phronesis*) şi ghidându-ne după exemplele paradigmatice de virtuți şi vicii din EN: căci virtutea poate fi *deprinsă* (ca arta călăriei) prin *exersare* şi *învățată* din cărți. Pedagogia virtuții nu scapă atenției lui Aristotel. Virtutea poate fi deprinsă prin imitarea unor modele, prin repetarea/interzicerea unor acțiuni de tipul celor virtuoase/vicioase, prin interiorizarea legilor cetății; prin cizelare sufletească (uzând de toata modelatoarea literaturii, muzicii, sportlui, picturii) şi, indirect, prin studiul eticii (care e doar o *schiță abstractă* a virtuților şi viciilor, însă o schiță care poate justifica unele reguli empirice de pedagogie morală sau ne poate explica *de ce* lucrurile stau aşa cum stau - care e un stadiu avansat al educării caracterului).

Virtutea curajului

Să luăm acum ca exemplu virtutea "curajului", o virtute războinică în Atena vremii. Aristotel leagă această virtute de dorința irațională a fricii, plecând de la observațiile curente.

CURAJUL e aşadar dispoziția habituală ce mă face capabil de a ...

1) intui corect (dori rațional) *măsura justă* în dorința irațională (afectul) fricii (laşul confundă media cu excesul de teamă).

2) delibera corect cu privire la ce *mijloace* conduc la acest scop bun, relativ la circumstanțe; aceasta presupune:

Valentin Muresan

- **a-ți fi teamă *de ce trebuie***: de răul cel mai mare: *moartea*; dar nu de orice fel de moarte: de pildă, nu de moartea în fața căreia *nu ai ce face* (e.g. care e cauzată de boală sau de naufragiu), ci de una pe care o poți "înfrunta bărbăteşte", fapt ce îți "aduce glorie" (1115a25-1115b5): aceasta nu poate fi alta decât *moartea pe câmpul de luptă* (1115a30).

- **a-ți fi teamă *când trebuie***: când te afli în fața celor mai mari şi mai glorioase pericole (1115a31; 1116b16).

- **a-ți fi teamă *cum trebuie***: a suporta înfruntarea morții "ferm", "cum o cere rațiunea" (1115b12), a avea o atitudine "nobilă" (1115a21), a fi "prompt în acțiune" şi "calm" (1116a10).

a-ți fi frică *pentru ce trebuie* (scopul): pentru "frumosul moral", pentru curajul însuşi (1115b13;20-25), nu pentru că eşti constrîns (**involuntar**), e.g. "Omul curajos înfruntă pericolele pentru că e frumos să o facă şi a nu o face ar fi dezonorant" (1116a12).

3) alege deliberat acțiunile fezabile cele mai bune, în funcție de circumstanțe (a *decide,* adecvat circumstanțelor, ceea ce ne stă în putere).

Valentin Muresan

Falangă macedoneană

Viciile corespunzătoare curajului sunt laşitatea şi temeritatea.

LAŞITATEA înseamnă**:**

- a te teme *de ce nu trebuie*: de pildă, "se teme de toate" (1116a,3);
- a te teme *când nu trebuie*: e.g. când pericolul te copleşeşte (1116b,16);
- a te teme *cum nu trebuie*: e.g. fugind de pe câmpul de bătaie (1116b,17), "ignorând pericolul" (1117a,23);
- a te teme *pentru ce nu trebuie*: a îndura moartea "pentru a fugi de un rău" (e.g. pentru a scăpa de o suferință - e cazul sinuciderii) şi nu pentru că e moral să o faci

(1116a,15). Sau a îndura moartea "din constrîngere (prin lege, sau prin obligare de către comandanți" - e cazul "curajului civic" (1116b4).

TEMERITATEA presupune că agentul:
- "exagerează prin îndrăzneală în fața pericolelor" (1115b, 29);
- se teme *de ce* nu trebuie (de pericole aparente),
- *când* nu trebuie (nu în funcție de pericole, ci pentru a-l imita pe curajos),
- *cum* nu trebuie (bravând curajul, "făcând pe viteazul") etc.

Această schiță a curajului şi a viciilor corespunzătoare (singura pe care o poate furniza *Etica*) nu ne spune ce să facem în circumstanțele *particulare* C, dar ne spune totuşi ceva, ne oferă totuşi o învățătură *generală* despre ce avem de făcut pentru a deveni curajoşi (sau a-i aprecia pe cei curajoşi) care poate servi legislației cu caracter moral, ca şi pedagogilor. De altfel, în *Politica*, Aristotel va creiona câteva asemenea reguli utile cetății, iar finalul EN se referă la relevanța pentru politică şi legislație a exemplelor paradigmatice de virtuți şi vicii: atât medicul, cât şi legiuitorul şi profesorul vor putea evalua etic în cele mai bune condiții cazurile particulare numai dacă vor poseda "cunoaşterea universalului, ştiind ce se potriveşte tuturor sau unei anumite categorii" (1180a, 15).

Iată acum tabelul virtuților şi viciilor etice, aşa cum apare el în *Etica eudemică*, precum şi afectele şi acțiunile corespunzătoare:

Afectul	Exces	Media	Deficiența
Frica şi încrederea în sine	Temeritatea (nesăbuința) (*thrasytes*)	Curajul (*andreia*)	Lașitatea (*deilia*)
Plăcerea şi durerea senzuală	Desfrâul (*akolasia*)	Cumpătarea (*sophrosyne*)	Insensibilitatea (*anaisthesia*)
Plăcerea de a da şi a primi bunuri materiale (minoră)	Risipa (*asotia*)	Generozitatea (*eleutheriotes*)	Avariția (*aneleutheria*)
Plăcerea de a da şi primi bunuri materiale (majoră)	Fanfaronada (*apeirokalia*)	Mărinimia (*megaloprepeia*)	Meschinăria (*mikroprepeia*)
Onoarea şi disprețul onorării (majoră)	Vanitatea (*chaunotes*)	Grandoarea sufletească (*megalopsychia*)	Micimea sufletească (*mikropsychia*)
Onoarea şi disprețul onorării (minoră)	Ambiția (*philotimia*)	Ambiția veritabilă	Lipsa ambiției (*aphilotimia*)
Mânia	Irascibilitatea (*orgilotes*)	Blândețea (*praotes*)	Impasibilitatea (*aorgesia*)
Plăcerea de a-ți exprima convingerile față de alții	Lăudăroşenia (*alazoneia*)	Sinceritatea (*aletheia*)	Disimularea (*eironeia*)
Plăcerea în conversație	Bufoneria (*bomolochia*)	Veselia (*eutrapelia*)	Grosolănia (*agroikia*)
Dorința reciprocă a binelui celuilalt	Linguşeala (*areskeia*)	Prietenia (*philia?*)	Ursuzenia (*duskolia*)
Ruşinea	Sfiala (*kataplexis*)	Decența (*aidos*)	Neruşinarea (*anaischyntia*)
Indignarea	Invidia (*phthonos*)	Justa indignare (*nemesis*)	Răutatea (*epichairekakia*)
Plăcerea dată de câştig (*pleonexia*)	Câştig nemeritat	Dreptatea distributivă (ceea ce se cuvine)	Pierdere nemeritată
Pleonexia	Nedreptatea prin posedarea în exces	Dreptate corectivă (egalitatea, nepărtinirea)	Nedreptatea prin deposedare
Celelalte afecte manifestate în relațiile cu alții	Nedreptate	Dreptatea generică	Nedreptate

Cartea IV este în întregime ocupată cu descrierea acestor virtuți şi vicii (elaborarea unor *exemple paradigmatice* utile pentru judecarea, prin analogie, a unor cazuri noi).

Valentin Muresan

Plecând de la acestea, medievalii au dezvoltat metoda de evaluare etică numită "cazuistică morală". Redusă la esență, această metodă (revigorată în ultimele decenii) ar consta în următoarele. Scopul său e să ne ajute să rezolvăm o problemă. Ce fel de probleme rezolvă metoda cazuistică atunci când e folosită în sfera eticii? Ea ne ajută să evaluăm moral un *caz nou*, despre care nu ştim să spunem dacă e moral sau imoral. Un „caz" e aici un anume tip de acţiune plus circumstanţele particulare în care are loc. Cazuistica sau analiza de caz e, aşadar, o metodă de evaluare a *cazurilor*, nu a *datoriilor* morale (a regulilor), deşi cazurile încorporează reguli iar regulile pot fi impuse prin analiza cazurilor, adesea nefiind clar dacă eticienii cazuişti lucrează cu cazurile sau cu regulile asociate lor. Cum evaluăm moral noul caz? Prin comparaţie cu o taxonomie de cazuri paradigmatice care sunt considerate morale în comunitatea care lucrează cu această metodă (aceasta poate fi o naţiune, o comunitate profesională, o clasă de studenţi etc.). Comparaţia se face prin raţionamente *analogice*, probabile, fără reguli generale certe, utilizând procedee retorice şi persuasive şi punând la lucru flerul nostru moral (*phronesis*). Am putea spune că acesta e ceea ce rămâne în noi după ce am judecat sute de cazuri etice dificile (e moral ca medicul să spună bolnavului terminal adevărul cu privire la starea sa? trebuie interzise experimentele ştiinţifice pe prizonieri? etc.): rămâne o anume *abilitate* de judecată morală corectă, subtilă, nuanţată, convingătoare, fără a putea spune în ce constă ea sau ce reguli are. În cazuistică nu judecăm după reguli generale căci în acest cadru sunt esenţiale *circumstanţele particulare* care colorează noul caz şi de care depinde în mod esenţial evaluarea sa. Evaluările făcute în acest mod nu sunt certe, ci revizuibile, ca şi cazurile paradigmatice înseşi, deşi acestea din urmă se schimbă mult mai greu. Atunci când schimbăm cazurile paradigmatice înseamnă că facem o *revoluţie* morală. Procedura cazuistului e similară cu procedura de tratament a medicului clinician şi cu cea a juriştilor care lucrează în dreptul cutumiar (bazat pe precedente). Nu întâmplător se vorbeşte în acest caz de „moralitate cutumiară" şi de "particularism etic".

Încheiem cu precizarea că în viziunea Academiei şi a Liceului, un om nu are un *caracter virtuos* şi nu poate fi numit un „om de caracter" decât dacă posedă *toate* virtuţile, nu câteva virtuţi împestriţate cu câteva vicii. Ideea integralităţii virtuţii este o altă notă distinctivă a abordării aristotelice.

Semnificaţia profundă a analizei *eudaimoniei* din *Etica nicomahică* rezidă în lansarea de către Stagirit a unui *proiect uman* ca bază a unei strategii politice sănătoase : a unei bune constituţii politice, a unor legi care să protejeze virtuţile, a unei bune educaţii a tinerilor. În dispută părea să fie atunci alegerea între o educaţie de tip vocaţional (educaţie politică şi retorică pentru a face faţă îndatoririlor cetăţeneşti), respectiv o educaţie de tip « umanist » (formarea omului *ca om*, ca persoană care-şi dezvoltă toate potenţialităţile pozitive – intelectuale, morale, artistice, fizice), urmând ca educaţia « cetăţenească » să vină după această primă fază dedicată formării *omului civilizat*. Azi ne aflăm în aceeaşi dilemă : învăţământul de bază, obligatoriu, trebuie să fie oare un învăţământ specializat (tehnologic, artistic, ştiinţific) sau unul menit să formeze omul civilizat al lumii de azi, un om armoniost dezvoltat, urmând ca specializarea pe meserii să se facă ulterior ? Preferinţele guvernanţilor merg în mod vădit spre specializare. Sunt convins că cealaltă soluţie, cea aristotelică, ar fi fost mult mai înţeleaptă şi mai profitabilă. Şcoala generală nu ar trebui să producă specialişti în zidărie sau servicii de restaurant, tineri violenţi, semidocţi şi imaturi moral, incapabili să guste o operă de artă şi gata să respingă primitiv orice înseamnă ştiinţă în favoarea fascinaţiei celei mai facile superstiţii, ci oameni care şi-au format un nucleu solid de convingeri şi valori *moderne*, ca şi reflexe comportamentale *civilizate* care nu-i vor face de râs atunci când vor ieşi din curtea lor în lumea largă.

Valentin Muresan

4. Virtutea, voluntarul şi involuntarul
Nestăpânirea de sine

La începutul cărții a III-a Aristotel introduce o temă nouă în legătură cu problema virtuții, aceea a "voluntarului" (*hekousion*) şi "involuntarului". Care e legătura dintre cele două subiecte?

Virtutea, voluntarul şi involuntarul (III, 1, 5; V, 8, 9)

S-a acceptat că acțiunile virtuoase/vicioase sunt un tip de acțiune care merită lauda sau blamul. Sub aspect juridic, dar şi moral, poți fi lăudat sau pedepsit pentru acțiuni pe care le-ai comis cu intenție şi pentru care eşti responsabil; or, acțiunile aşa-zis "involuntare" nu sunt făcute de bunăvoie, nu sunt intenționate, deci nu pot fi lăudate sau blamate că [illegible] responsabilitatea lor, ci, eventual, pot fi iertate sau tratate cu compasiune. Acest fapt sugerează că natura voluntară a unei acțiuni e o *condiție necesară* (nu şi suficientă) a caracterului virtuos/vicios al acelei acțiuni: "Dat fiind că acțiunile drepte sau nedrepte sunt aşa cum le-am descris, o persoană acționează drept sau nedrept când o face în mod voluntar; atunci când acționează involuntar, ea nu acționează drept sau nedrept decât prin accident. Deci acțiunea dreaptă sau nedreaptă *propriu-zisă* e caracterul ei voluntar sau involuntar. Căci atunci când e voluntară e blamată şi e totodată o acțiune nedreaptă. Prin urmare, există ceva care e nedrept dar care încă nu e o acțiune nedreaptă dacă nu e şi voluntară" (1135a, 18-22)[17]. De exemplu, *tipul* de acțiune de a nu restitui un împrumut e "ceva nedrept" ca gen (prin natură sau prin convenție), dar acțiunea *particulară* de a nu restitui acest împrumut nu e neapărat nedreaptă: ea nu e nedreaptă, de pildă, dacă e făcută prin forță (şi deci involuntar). Pentru a fi nedreaptă, acțiunea particulară de a nu restitui un împrumut trebuie să fie şi voluntară. Iată de ce studiul temei voluntarului/involuntarului devine parte a studiului problemei virtuții.

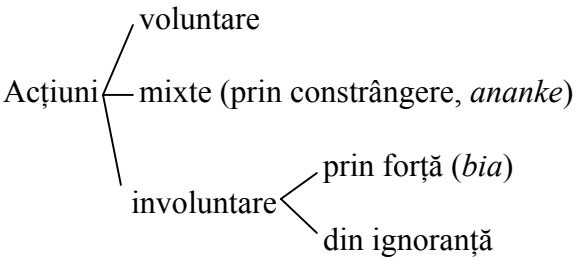
Aristotel aplică predicatele voluntar/involuntar la mai multe lucruri: acțiuni, virtuți, dorințe iraționale, persoane. El atribuie acțiunile voluntare şi copiilor sau animalelor (cu toate că aceştia nu au dorințe raționale), de unde rezultă că, în viziunea sa, acțiunile „voluntare" aparțin tuturor agenților care au dorințe şi preferințe, fiind cauzate de dorințe (T. Irwin). Despre virtuți şi vicii se spune că sunt voluntare în sensul că achiziționarea lor *depinde de noi* ("fiecare e responsabil de dispozițiile sale habituale"; "dat fiind că de noi depinde să ne folosim dispozițiile habituale într-un fel sau altul, ele au un caracter voluntar" - 1115a,2). Utilizarea care ne

[17] Aristotel face distincția dintre "ceea ce este nedrept" şi "acțiunea nedreaptă" (similar pentru "drept") câteva rânduri mai sus: "Ceea ce este nedrept" e fixat prin legile naturale sau convenționale; "acțiunea nedreaptă" e înfăptuirea concretă a celor prevăzute de aceste legi. Relația dintre legi şi acțiune e ca aceea dintre universal şi particular. Deci e posibil să avem ceva nedrept (din punctul de vedere al prevederilor legale), ceva nedrept ca gen, dar acțiunea particulară care cade sub această lege să nu fie nedreaptă pentru că e făcută prin constrângere (involuntar) (1135a, 10-15). Prin urmare, pentru Aristotel, a acționa drept nu înseamnă a respecta o lege sau datorie morală.

Valentin Muresan

interesează aici e însă cea legată de acțiuni: într-un sens preliminar, o acțiune e voluntară în sensul că *depinde de noi* dacă o facem *sau nu.* Despre ceea ce e fizic necesar (de pildă, îmbătrânirea sau mişcarea planetelor) - şi deci nu depinde de noi - nu se poate spune că e voluntar sau involuntar. Dar acțiunile umane sunt contingente, ele pot fi făcute sau nu, ceea ce înseamnă că depinde de noi dacă le facem sau nu: ele sunt, în condiții normale, "în puterea noastră". Dar nu stă în puterea noastră să plouă sau să întinerim.

Despre ce acțiuni spunem că sunt *involuntare*? Teza aristotelică e că acțiunile involuntare sunt fie acțiuni făcute „prin forță", fie unele făcute „din ignoranță". O acțiune involuntară nu se află „în puterea agentului" (să o facă sau nu) din motive de forță fizică impusă din exterior sau de ignorare a condițiilor în care are loc acțiunea. Prin opoziție, acțiunile *voluntare* sunt cele care "se află în puterea agentului şi pe care acesta le face în cunoştință de cauză" (1135a, 25). Între aceste două categorii de acțiuni se află „acțiunile mixte", cu un statut ambiguu.



Elementele definițiilor menționate mai sus ar trebui acum explicate. Ce înseamnă că o acțiune e făcută "prin forță"?

Din păcate, în traducerea românească a *EN* (Stella Petecel) nu se face distincția dintre "forță" (*bia*) şi "constrângere" (*ananke*). Or, cum observă T. Irwin, Aristotel "insistă că numai *forța* face ca acțiunile să fie involuntare; acțiunea *constrânsă* e voluntară, chiar şi atunci când cineva ameninț[ă] [o persoană] împinge la limita rezistenței natura umană". A fi *forțat* să faci ceva înseamnă că principiul sau cauza eficientă primă a acțiunii se află *în afara* agentului de referință (în alt agent sau în anumite condiții naturale obiective) şi că acesta "nu are *nici o* contribuție la înfăptuirea acțiunii" în sensul că nu mai e „în puterea sa" să o facă sau nu (1110a). În cazul corabiei duse de furtună fără ca marinarul să mai poată face ceva - o acțiune "impusă de natură" împotriva voinței comandantului. Sau cazul în care comandantul navei e luat ostatec şi pus să conducă nava cu pistolul la tâmplă către o destinație pe care o vor pirații. Sau cazul în care agentul A ia mâna (cu pumnal) a lui B şi face să fie înfipt pumnalul în spatele lui C, fără ca B să se poată opune fizic.[18] În toate aceste cazuri:

i) principiul (cauza) acțiunii (deturnării corabiei de către furtună, deturnării corabiei de către pirați, crimei) se află *în exteriorul* marinarului, comandantului navei, a

[18] „Numim *forță* acel principiu extern al schimbării care împiedică sau generează schimbarea împotriva impulsului intern, ca atunci când un om ia mâna altuia şi loveşte împotriva atât a dorinței raționale (*boulesis*), cât şi a impulsului irațional (*epithymia*). Dar când principiul se află în interior, nu mai e sub constrângere" (EE, 1224b, 10-15). S-a spus că în EE, spre deosebire de EN, Aristotel foloseşte ca interschimbabili *bia* (forță) şi *ananke* (constângere). Se poate, la nivelul exprimării. Dar e cât se poate de clar că el face şi în EE distincția conceptuală dintre acțiunile – net involuntare - care au principiul în exteriorul agentului şi la care acesta nu contribuie cu nimic (dorințele lui nu sunt cauza acțiunii) (EE, 1224b, 10-15) şi constrângerile psihice de genul şantajului tiranului despre care nu se poate spune univoc dacă sunt voluntare sau nu (1225a, 1-30). EE nu e atât de diferită de EN pe cât vor să sugereze admiratorii EE.

Valentin Muresan

lui B (anume în forța furtunii, în deciziile piraților sau în alegerea deliberată a lui A) și

ii) agentul (marinarul, comandantul, agentul B) nu participă *cu nimic* la săvârșirea acțiunii (deturnarea corabiei, crima) căci toți sunt copleșiți de o forță fizică irezistibilă și acționează conform voinței *altuia* și contrar voinței lor, nefiind în puterea lor să nu facă acțiunea pe care sunt forțați să o facă; ei nu mai sunt cauza acțiunii.

Exemplele de mai sus sunt trei cazuri de *forță fizică externă* exercitată asupra agentului fie de un alt om, fie de natură. În aceste condiții, Aristotel ne sugerează să nu mai spunem că acțiunile respective sunt *ale* agenților implicați (căci "agentul nu contribuie *cu nimic* la acțiune"), ci mai degrabă că acestora *li se întâmplă ceva*. Acesta e, după părerea Stagiritului, un *caz clar de act involuntar*, când poți să te disculpi spunând: *nu eu am făcut acțiunea*. Sau: am făcut-o împotriva voinței mele. Și poți fi iertat. Căci nu poți fi pedepsit pentru acțiuni pe care nu le-ai comis sau la care ai "participat" împotriva dorinței tale, fără să decizi nimic privitor la înfăptuirea lor[19].

Câteva precizări conceptuale sunt necesare înainte de a continua. Aristotel crede că o acțiune propriu-zisă își are "principiul" (cauza eficientă) numai în ființele care au dorință. În particular, „omul este principiul și creatorul acțiunilor sale. Nu putem raporta acțiunile la alte principii decât la cele existente în noi, deci acțiunile ale căror principii există în noi depind la rândul lor de noi și sunt *voluntare*" (1113b, 19). Între principii există un *principiu primum*, "din care apare pentru prima dată mișcarea" pe care o numim „acțiune" (*praxis*)[20] și care controlează ceea ce rezultă. La om, cauza eficientă ultimă a acțiunilor sale ține de doi factori mentali interconectați: rațiunea și dorința - care pot coopera armonios sau nu (EE, 1224a25). Dar partea sufletului ce ne împinge la acțiune, partea dezirantă, partea rațională singură nu declanșează acțiunea („opinia nu semnifică de-a face cu faptul că urmărim sau evităm ceva" - 1112a, 5). Dorințele iraționale (ce urmăresc exclusiv obținerea plăcerii) pot declanșa acțiuni contrare rațiunii și deci semnale de animalitatea din om, după cum dorințele raționale (ce urmăresc binele) sunt cauza unor acțiuni raționale, specific umane. Aristotel le spune acțiuni „premeditate", adică făcute printr-o deliberare rațională, altfel spus originate în „alegerea deliberată" (*prohairesis*). Acțiunile morale sunt de acest din urmă tip. Dar pot exista și acțiuni *voluntare nepremeditate*, cauzate de o dorință irațională, e.g. de o emoție de milă. În acest sens larg al acțiunii, și „celelalte animale" sau „copiii" pot acționa voluntar, deși nu pot acționa premeditat (1111a, 25). Deci principiul sau "cauza primă" a acțiunii (1112b, 20) poate fi *alegerea deliberată*,[21] care e o dorință deliberativă (1113a, 5), sau diferite alte *dorințe*: dorința rațională (*boulesis*), emoția

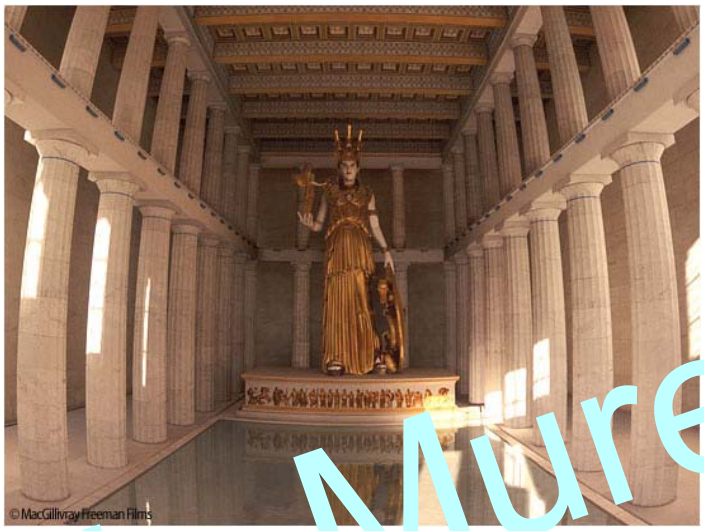
[19] "Mărturie în acest sens par să stea atât comportarea proprie a fiecărui individ, cât și cea a legislatorilor care aplică pedepse celor ce comit acte reprobabile când aceștia nu o fac forțați sau din ignoranță, ceea ce i-ar absolvi de vină" (1113b, 25).

[20] Nu e clar întotdeauna sensul „acțiunii" la Aristotel. Uneori e vorba de o „mișcare" (*kinesis*) de a produce sau lua în posesie ceva (1096b, 34), alteori de o „activitate" (*energeia*) care își este sieși scop, cum e cazul cu activitățile vieții fericite.

[21] Atunci când *alegerea deliberată* este cauza primă a acțiunii voluntare și premeditate trebuie să înțelegem prin aceasta că un asemenea act mental complex este rezultatul unui proces în care *dorim rațional* un scop (prin *boulesis*) și apoi *deliberăm* (prin *bouleusis*) asupra felului în care el poate fi obținut; în acest sens, putem spune că dorința rațională și deliberarea sunt și ele cauze ale acțiunii, deși alegerea deliberată e cauza ultimă. (R. Heinaman, „Compulsion and Voluntary Action in the *Eudemian Ethics*", *Nous*, 22 (1988), p. 258.)

Valentin Muresan

(*tymos*) şi impulsul irațional (*epitymia*), ultimele două fiind *dorințe iraționale*.[22] Pot face o acțiune din alegere deliberată sau din milă - în ambele situații principiul rațional/irațional al acțiunii e *în mine* şi cunosc condițiile particulare ale acțiunii (deci acțiunea e voluntară).[23] Atunci când Aristotel spune că agentul este „cauza acțiunii" el nu spune decât că anumite „părți" ale sufletului său sunt cauza eficientă a acțiunii. (*Despre suflet*, III, 9-11). Principiul comportamentului la animale e dorința irațională, „ele trăiesc din dorințe iraționale", şi acționează în sensul larg al termenului (nu acționează rațional, premeditat). La om principiul acțiunilor stă în colaborarea dintre dorință şi rațiunea deliberativă.



Parthenonul, c statuia Atenei, aşa cum le-a văzut Aristotel

Am văzut că acțiunile făcute prin forță sunt exemple clare şi indubitabile de acțiuni involuntare şi deci, neimputabile. Aristotel ia în discuție în continuare un alt tip de acțiuni, numite "mixte", despre care nu se poate spune cu certitudine că sunt voluntare sau involuntare, deci nici că sunt imputabile sau nu (1110a,5-20). Exemplele standard sunt acela al tiranului care-l „constrânge" psihic pe un individ să-l asasineze pe un dușman al său sub amenințarea că, în caz de refuz, îi va masacra familia, şi acela de a arunca peste bord bagajele călătorilor în vreme de furtună pentru a le salva viața. Întrebarea e: cum sunt acțiunile de asasinare a dușmanului tiranului şi, respectiv, cea de aruncare a bagajelor în mare – voluntare sau involuntare? În ambele cazuri agentul pare că acționează împotriva voinței lui (involuntar), deşi e totodată *liber* să nu facă ceea ce face (semn al voluntarului). Avem aici cazul curios în care comiți de bunăvoie (alegi liber să faci) o acțiune rea - pe care în mod normal nu ai face-o neforțat - pentru că eşti „constrâns" psihic de altcineva sau altceva să o faci, în condițiile în care, în principiu, ai putea totuşi refuza să comiți acțiunea.

Să privim mai îndeaproape cazul tiranului şantajist: tiranul A îl amenință pe B cu masacrarea familiei dacă refuză să-l omoare pe C (împotriva dorinței lui B). Presupunând că B îl ucide pe C, este acțiunea lui voluntară sau nu? Este el vinovat de crimă în condițiile în care a fost

[22] „Căci nu e corect să spunem că acțiunea cauzată de emoție (*tymos*) sau de impulsul irațional (*epitymia*) e involuntară" (1111a, 25)

[23] „Ceea ce e voluntar pare a fi ceea ce-şi are originea în agentul însuşi atunci când el ştie condițiile particulare ale acțiunii" (1111a, 24).

Valentin Muresan

constrâns să o comită – împotriva dorinţelor sale - utilizând o ameninţare la care nu ar putea rezista nici o fiinţă umană? Aristotel răspunde că "e neclar" şi e "greu de decis" dacă asemenea acţiuni sunt voluntare sau involuntare, totul depinde de detaliile circumstanţelor. Sunt situaţii în care poţi fi chiar *lăudat* pentru asemenea acţiuni (când suporţi ceva ruşinos sau dureros pentru a obţine un rezultat nobil), dar poţi fi şi *blamat* (în caz că suporţi ceva ruşinos sau dureros pentru un rezultat pozitiv, însă modest) sau *compătimit* (când constrângerea e copleşitoare, fiind greu de suportat pentru orice fiinţă umană); după cum alteori eşti *cu severitate blamabil*, anume în situaţiile în care nici o ameninţare (constrângere) a tiranului nu e prea dură pentru a justifica uciderea propriei tale mame. După cum se vede, dacă o acţiune *forţată* e neimputabilă, acţiunile *constrânse* sunt, în *unele* situaţii, imputabile (agentul nu poate pleda nevinovat pentru că a fost constrâns).

Rămăşiţele Lyceului

Dacă privim crima lui C la modul abstract, într-un sens „absolut" (*haplos*) [24], adică *fără alte precizări*, „în sine", atunci acţiunea-tip de „a ucide un om" pare a fi ***involuntară*** în sensul că nici un agent (virtuos) nu ar face acel tip de acţiune (o crimă) în mod voluntar, ci doar forţat din exterior, deci principiul prim (cauza ultimă) a acţiunii ar fi *exterior* agentului (s-ar afla în alt agent sau în natură). Privită însă ca acţiune particulară ce are loc în circumstanţele descrise mai sus, ea e făcută în mod ***voluntar*** de agent, căci acesta *alege* să-l ucidă pe C pentru a-şi salva familia (stătea în puterea lui să nu facă asta). Dar agentul *face* efectiv acţiunea rea în mod deliberat şi de aceea ni se spune că acest tip de acţiune – chiar dacă e făcută sub "constrângere", sub presiune psihologică - e "*mai degrabă* voluntar" decât involuntar (1110a10-20).

> "Atât voluntarul cât şi involuntarul trebuie atribuite acţiunii în momentul înfăptuirii ei. *De fapt*, persoana acţionează voluntar, deoarece în acţiuni ca aceasta primul principiu care mişcă membrele ce servesc drept instrumente se află în ea; şi atunci când primul principiu e în persoană stă în puterea ei să acţioneze sau nu. Asemenea acţiuni sunt aşadar voluntare dar, privite în sens absolut, ele sunt, poate, involuntare, [în măsura în care] nimeni nu le-ar alege ca acţiuni în sine" [în sens absolut] (1110a, 15-20).

[24] Reluăm aici distincţia făcută în cazul dreptăţii: *ceea ce e voluntar* diferă de *acţiunea voluntară*. Ceea ce e voluntar desemnează un tip de acţiune (a ucide pe cineva) fără alte precizări, în sens absolut (*haplos*); acţiunea voluntară e o instanţă particulară a voluntarului şi ea are loc în anumite circumstanţe specifice (a-l ucide pe C fiind ameninţat cu masacrarea familiei).

Valentin Muresan

Atunci când Aristotel spune că un asemenea agent „face acțiuni pe care nu dorește să le facă” (acționează „împotriva impulsului intern”, deci involuntar) el nu poate vrea să spună că agentul cauzează acțiunea (îl omoară pe C) fără să dorească (rațional sau nu) să facă acea acțiune (motiv de disculpare), căci atunci el ar face o acțiune care nu are cauza primă în agentul nostru (deci ar fi forțată). Or, acțiunea noastră nu e forțată. Agentul B face o acțiune voluntară, cauzată de el, deci pe care *dorește* să o facă (să-l omoare pe C pentru a-și salva familia) dar pe care nu *ar dori-o* în condiții normale (*haplos*), anume în condiții de lipsă a constrângerii, când ar face așa ceva doar forțat, adică involuntar.

Pentru a sintetiza cele spuse până aici, să zicem că un corăbier conduce nava spre Atena dar, pe drum, are loc o deviere de traseu spre Efes. Ce statut poate avea această acțiune de deviere sau deturnare? Ea poate fi o acțiune

- ***voluntară*** a corăbierului dacă 1) cauza eficientă ultimă a acțiunii de deviere de la traseu se află *în* corăbier (el a dorit să facă acest lucru). Dacă originea acțiunii e în corăbier, atunci 2) tot el *putea să nu facă* această acțiune (se spune de aceea că acțiunea e „în puterea sa”).[25]
- ***involuntară*** (forțată): Să presupunem că pirații au capturat nava și dictează deturnarea spre Efes. În aceste condiții, 1) cauza eficientă ultimă a acțiunii de deviere de la traseu e *în afara* corăbierului, în pirați; și 2) corăbierul face acțiunea (conduce nava spre Efes) cu pistolul la tâmplă, *fără a putea (fizic) să nu facă acest lucru*; de aceea putem spune că el „nu contribuie cu nimic” la săvârșirea acțiunii în sensul că această acțiune *nu e în puterea sa*, adică el nu-și poate decide dacă să o facă sau nu – și o face forțat chiar *împotriva* voinței sale (deci e involuntară).
- ***mixtă*** : E vorba de acțiunea de „a deturna o corabie”: 1) Dacă o privim „în sens absolut” (*haplos*), adică fără alte precizări, nici un corăbier (virtuos) nu ar comite-o fără a fi forțat în acest sens (deci ar face-o numai în mod *involuntar*). 2) Pe de altă parte, dacă o privim ca pe o acțiune făcută aici și acum, relativ la circumstanțele actuale în care putem presupune că un tiran îi cere corăbierului să o ia spre Efes și îl șantajează cu masacrarea familiei sale în caz că refuză (acțiunea e: „a deturna o corabie în condițiile în care corăbierul e șantajat de tiran cu masacrarea familiei”), ea e o acțiune *voluntară*, căci corăbierul, chiar șantajat, ar putea să nu devieze spre Efes, cu riscul sacrificării familiei. Aceste acțiuni mixte sunt „involuntare în sine, dar sunt [totuși] alese liber în aceste circumstanțe [particulare]” (1110b,4). O acțiune, așadar, poate fi involuntară dacă e privită în sens absolut sau fără alte precizări, și totodată voluntară dacă e privită în conexiune cu anumite scopuri și circumstanțe specifice (1110b, 5-10).

Semnificația acțiunilor „mixte” ar putea fi explicată și astfel: 1) cauza eficientă a acțiunii de deturnare e *în afara* corăbierului (e.g. într-un tiran care dispune deturnarea sub amenințarea cu masacrarea familiei corăbierului în caz de refuz) – o trăsătură specifică actelor *involuntare*; și 2) corăbierul *poate să nu facă* ceea ce-i cere tiranul (și să-și sacrifice astfel familia) – o trăsătură specifică actelor *voluntare*; dar poate face acest lucru *cu greu*, căci sacrificiul cerut „depășește capacitatea de rezistență a naturii umane”; or, prin definiție, "ceea ce stă în puterea omului" de a alege să facă sau nu "e [numai] ceea ce natura lui *poate să suporte*" (1225b, 25-27). Deci e

[25] „Când originea acțiunii e în el, depinde de el dacă face acțiunea sau nu” (1110a, 15).

Valentin Muresan

probabil ca marinarul nostru să devieze de la traseu şi, cu toate că în acest caz el face un rău, va fi iertat sau compătimit pentru asta.

În fine, am putea judeca acţiunile „mixte" şi în felul următor: în exemplul cu tiranul şantajist, pe de o parte, principiul acţiunii (uciderea lui C) se află în B, care *alege* uciderea lui C în condiţiile în care putea refuza să-l ucidă cu preţul sacrificării familiei (deci B ucide **voluntar** în circumstanţele date). Pe de altă parte, el o face constrâns prin ameninţare şi aceasta înseamnă a acţiona **involuntar**, nu în sensul că agentul nu-şi poate alege liber acţiunea, căci poate face acest lucru, ci în sensul că nu-şi poate alege liber scopul, care-i e fixat din exterior de către A (uciderea lui C pentru a salva familia) (EE, 1225a, 10-14)[26]. Deci puterea lui B de a alege liber între a ucide şi a nu ucide (care e semnul faptului că principiul acţiunii se află *în el*) e ***diminuată*** de o ameninţare extremă care "depăşeşte capacitatea de rezistenţă a naturii umane" (1110a, 25). Ca urmare a constrângerii psihice nu mai stă *numai* în puterea lui B să aleagă refuzul uciderii lui C, ci aceasta depinde şi de decizia lui A. Cu cât refuzul de a-l ucide pe C depinde mai puţin doar de dorinţa agentului B, putem spune că B acţionează **mai involuntar**, căci propriu-zis voluntară e acţiunea care "e [total] în puterea omului să o facă sau nu" (1223a, 5-20). Aristotel nu pare aşadar a exclude din discuţie un *involuntar gradual*: o acţiune e făcută cu atât mai involuntar cu cât constrângerea (*ananke*) e mai puternică - "Un om pare să acţioneze sub constrângere şi involuntar *în mai mare măsură* atunci când el face asta pentru a evita o durere severă decât atunci când e vorba de o mică durere" (EE, 1225a, 24). Această gradualizare indică ambiguitatea.

Cazul acţiunilor mixte e, într-un fel, cazul înfăptuirii constrânse a unei acţiuni cu un scop *rău* pe care în condiţii normale nu le-ai face (de ex. nu te-ai duce făcută), acţiuni care sunt, într-un sens, voluntare iar constrângerea e de aşa natură încât, de regulă, te disculpă (atingerea unui ţel de o noblеţe extraordinară, o durere ce depăşeşte capacitatea de rezistenţă a naturii umane). E vorba de acţiuni prin care ai de ales între două rele; nu poţi evita un rău refuzând să faci acţiunea. Evident, a face un rău pentru un ţel plăcut oarecare (pentru că zeiţa iubirii „te-a atras cu o forţă irezistibilă") sau pentru a evita un rău mediocru ori a ucide pe cineva pentru că te-a rugat un prieten nu sunt exemple de acţiuni forţate, aşa cum se disculpă unii vinovaţi, de exemplu adulterinul. Căci a acţiona forţat e ceva dureros şi neplăcut, deci acţiunile plăcute nu pot fi forţate (1110a, 30-35, b, 10-15). Dar e important să subliniem că în cazul acţiunilor constrânse printr-o ameninţare juriile trebuie să fie atente la ce anume acţiune pedepsesc (sau, cum zicem noi azi: sub ce descripţie se face acţiunea): căci una e să pedepseşti *uciderea lui C de către B* şi alta e să pedepseşti *uciderea lui C de către B pentru a-şi salva familia*. Dacă prima acţiune e total nejustificată (ilegală) şi trebuie aspru pedepsită, a doua poate fi, eventual, iertată sau măcar compătimită.

[26] Sunt făcute "într-un fel" sub *constrângere* nu numai acţiunile în care agentul nu poate alege complet liber acţiunea pe care o face, ci şi acelea în care agentul nu poate alege liber scopul în vederea căruia acţionează (EE, 1225a, 10-15). În această interpretare, fraza următoare din EN prinde sens: "Asemenea acţiuni sunt mixte, dar ele par mai degrabă **voluntare** pentru că sunt alese liber în momentul înfăptuirii lor, iar scopul lor reflectă împrejurările" [adică furtuna şi planurile tiranului] (1110a, 12). Altfel spus, o acţiune mixtă cum e cea a tiranului şantajist are scopul fixat din exterior (de tiran) iar agentul are de ales între scopuri fixate de alţii.

Valentin Muresan

Parthenonul – aşa cum arăta în vremea lui Aristotel
(reconstiturie în mărime naturală, Nashville, SUA)

În concluzie, Aristotel oferă o primă explicație a involuntarului prin trăsătura acțiunilor involuntare de a fi făcute cu *forța*: e cazul acelor acțiuni a căror cauză se află în *exteriorul* agentului şi la care agentul nu contribuie *cu nimic*. Ele nici măcar nu sunt acțiuni propriu-zise ale agentului, ci mişcări care i se întâmplă, controlate de alții, deci nepotrivit imputabile. Categoria acțiunilor *constrânse* ("mixte") e una aparte, ambiguă, deținând mai degrabă de voluntar, unele dintre ele sunt imputabile, altele nu, în funcție de circumstanțe.

Ce înseamnă acum "din ignoranță"?

Înseamnă a nu şti ce faci dacă nu în ceea ce priveşte binele moral (cazul viciosului), nici în ce priveşte alegerea deliberată (totul viciosul), ci în ceea ce priveşte *condițiile particulare* ale desfăşurării acțiunii. Acestea sunt:

1) cine e agentul acțiunii;
2) ce acțiune face (e.g. se apără);
3) obiectul asupra căruia se acționează (atacatorul);
4) instrumentul acțiunii (cuțit);
5) pentru ce acționează (pentru siguranța proprie);
6) maniera în care acționează (dur sau precaut).

Condițiile (3) şi (5) sunt considerate cele mai importante. Acțiunile comise **din ignoranță** („cauzate de ignoranță") sunt „**non-voluntare**", adică nu sunt făcute nici cu voia agentului (căci el ignoră condițiile particulare ale acțiunii, nu ştie ce face în realitate), dar nici împotriva voinței sale (căci el nu regretă ulterior ceea ce a făcut). De aceea, consideră Aristotel, ele ar trebui să aibă un alt nume (1110b, 25). Abia acțiunile non-voluntare (deci comise din ignoranță) *urmate de regret* sunt „**involuntare**" (adică împotriva voinței) (1110b, 20). „O persoană care acționează din ignoranță cu privire la oricare dintre aceste [condiții] pare să acționeze involuntar" în condițiile în care acest fapt dă naştere durerii şi *regretului* (1111a, 20). Acțiunile involuntare sunt de două feluri: „erori" şi „accidente nefericite". În cazul **erorilor** cauza acțiunii e ignorarea măcar uneia dintre circumstanțele particulare ale acțiunii (acțiunea e făcută „din ignoranță")" iar „principiul cauzei [ignoranței] se află în agent". În cazul **accidentului nefericit** principiul ignoranței care cauzează acțiunea nu se află în agent. Acțiunile

Valentin Muresan

involuntare din ignoranță „permit mila şi iertarea”. Prin opoziție, o acțiune voluntară e o acțiune făcută în armonie cu cunoaşterea condițiilor particulare, ceea ce înseamnă că e făcută "în cunoştință de cauză".

Acțiunile făcute din ignoranță sunt involuntare căci agentul, ignorând unele sau toate circumstanțele particulare ale acțiunii (obiectul, mijloacele, scopul), nu ştie ce face şi, "din greşeală", ajunge la un rezultat pe care nu l-a anticipat, deşi era anticipabil. De exemplu, prescrie un medicament care, din greşeală (pentru că a confundat potirele), omoară bolnavul. El a făcut un rău anticipabil, dar neanticipat efectiv, şi l-a făcut fără a alege deliberat acest lucru (fără intenție) şi fără a-l dori - din întâmplare sau din neglijență. Eroarea comisă din neglijență e imputabilă agentului. În cazul în care cauza ignoranței e oboseala, într-un fel va fi judecat pentru oboseala după o petrecere (evitabilă) şi oboseala după o serie prelungită de operații în timp de cutremur (mai greu evitabilă). Când cauza ignoranței nu e în medic (e.g. pacientul a luat un alt medicament, considerat inofensiv, fără să anunțe), avem de-a face cu un „accident nefericit”.

Tot involuntare sunt şi acțiunile făcute "**în ignoranță**", i.e. acțiuni făcute dincolo de orice putere de anticipare (omul beat, drogat, orbit de un impuls irațional animalic): acesta *nu e conştient deloc de ce se întâmplă* căci se află într-o stare de inconştiență sau e mânat de impulsuri provocate de vicii sau de pasiuni neumane (1136a8). În acest caz cauza acțiunii nu e ignoranța (de care poate fi responsabil sau nu), ci beția sau drogul (de care *este* responsabil). Dacă unele acțiuni *din* ignoranță sunt scuzabile, cele *în* ignoranță nu sunt.

Valentin Muresan

Interior de vilă grecească

În concluzie, *acțiunile involuntare* sunt acțiuni făcute prin *forță* sau din *ignoranță*. *Acțiunile mixte* sunt făcute prin *constrângere* şi sunt considerate mai degrabă voluntare. Iar *acțiunile voluntare* propriu-zise primesc următoarea definiție:

a) Principiul lor e în agent şi stă în puterea agentului să facă sau nu acțiunea.
b) Agentul face acțiunea în cunoştință de cauză cu privire la condițiile particulare ale acțiunii.
c) Agentul nu face forțat acțiunea (1135a, 25).

Să exemplificăm acum cele spuse mai sus pe cazul acțiunii de *restituire a unui credit*. Avem mai multe situații posibile:

I) Agentul A restituie **voluntar** (de bunăvoie) creditul:

1) cauza acțiunii e în agent (o alegere deliberată sau o dorință irațională); agentul poate alege să refuze restituirea creditului (acțiunea "e în puterea lui", are deschisă alternativa).

2) o face *cunoscând* condițiile particulare de desfășurare a acțiunii (către cine restituie, cu ce mijloace etc.);

3) nu restituie banii forțat.

O acțiune voluntară trebuie să întrunească toate cele trei condiții. Dacă nu întruneşte una, ea e involuntară. Deci, pe scurt, o acțiune voluntară e neforțată *şi* în cunoştință de cauză *şi* în puterea agentului. În schimb, o acțiune involuntară poate fi de mai multe feluri:

II) Agentul A restituie **involuntar$_1$** creditul (forțat):

1) cauza acțiunii e în altul (în alegerea deliberată a recuperatorului).

2) A nu poate să refuze restituirea creditului (se aplică o forță fizică implacabilă).

3) restituie creditul în cunoştință de cauză.

III) Agentul A restituie **involuntar$_2$** creditul (din greşeală, "*din* ignoranță"):

1) nu e forțat de altă persoană.

2) confundă (din întâmplare sau neglijență), de pildă, creditorul (obiectul acțiunii) şi, după ce află, regretă; el nu doreşte această acțiune, dar nu o alege deliberat (vezi pedepsele meritate la 1113b25-35).

IV) Agentul A restituie **involuntar$_3$** creditul (forțat şi din ignoranță):

1) e forțat de altă persoană;

2) în necunoştință de cauză şi după ce află, regretă.

V) Agentul A restituie **involuntar$_4$** creditul (fără să ştie, "*în* ignoranță"):

1) nu e forțat de altă persoană.

2) e drogat şi nu îşi dă seama ce face.

Cazul corăbierului care conduce nava sub amenințarea pistolului e un caz de involuntar$_1$ căci cauza acțiunii de schimbare a rutei se află în pirat iar corăbierul nu poate interveni în comanda navei deşi e conştient de ceea ce se întâmplă. Atunci când eşti forțat să dai bolnavului un potir cu leacuri, neştiind că acolo se află otravă, acționezi forțat *şi* în necunoştință de cauză, deci involuntar în cel mai tare sens al termenului. Omul care acționează după ce s-a drogat acționează *în* ignoranță, dar el e responsabil de faptul că s-a drogat, aşa încât poate fi pedepsit (1113b, 30). Când acționează *din* ignoranță datorită *neglijenței* (de pildă, ignoră legile pe care putea să le ştie), e nu mai puțin responsabil pentru asta şi culpabil. Acțiunile nedrepte sau cele necumpătate sunt de asemenea pedepsibile căci viciosul acționează voluntar şi încalcă legea în cunoştință de cauză (o încalcă, de pildă, pentru că îşi petrece timpul în orgii), el neputând invoca faptul că "aşa e el", căci fiecare dintre noi e responsabil pentru formarea deficitară a propriului caracter (1114a, 1-20). În general, în cazul unor asemenea acțiuni "nu e uşor de dat reguli căci cazurile particulare diferă semnificativ".

De ce spuneam că voluntarul e o condiție necesară a acțiunilor virtuoase/vicioase?

Valentin Muresan

Cartea III, 5 conchide asupra acestui subiect. Aristotel atrage atenția că acțiunile virtuoase (e.g. drepte sau cumpătate) nu e suficient să "posede în sine calitățile respective pentru a putea spune că au fost înfăptuite în mod drept şi cumpătat" (nu sunt intrinsec virtuoase: restituirea la timp a unei datorii nu e necesarmente o acțiune dreaptă chiar dacă are descripția unei acțiuni drepte); mai trebuie ca şi agentul să le facă într-un anume fel:

i) acțiunea trebuie să aibă ca principiu (cauză eficientă ultimă) o alegere deliberată a agentului specifică *virtuții care cauzează acțiunea* (agentul trebuie să facă acțiunea cu "premeditare");

ii) el trebuie să fie *conştient* de ceea ce face (de condițiile exterioare ale acțiunii) şi să nu fie *forțat*;

iii) să o aleagă deliberat *pentru ea însăşi* ca scop, nu un scop ulterior (acțiunea bună e un scop în sine [dar şi un mijloc în vederea fericirii])[27];

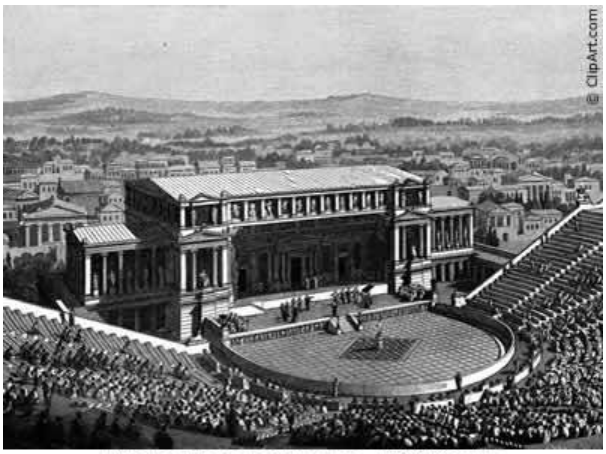
iv) şi să facă această alegere dintr-o dispoziție habituală *fermă* şi de neclintit, adică imună la influențele dorințelor irațională (1105a, 30).

"Deci acțiunile sunt drepte sau cumpătate atunci când sunt genul de acțiuni pe care le-ar face un om drept sau cumpătat" (1105b, 6). Altfel pot fi numite drepte sau cumpătate cel mult *prin accident*. Or, se poate observa că exigențele (i) şi (ii) sunt satisfăcute numai de acțiunile voluntare. Mai exact, o acțiune virtuoasă/vicioasă trebuie să fie voluntară şi, în plus, premeditată. atâta vreme cât există acțiuni voluntare care nu sunt cauzate de alegerea deliberată, ci de dorințe irațională.

Acțiunile făcute *prin forță* sau *din ignoranță* sunt involuntare şi deci nu pot fi virtuoase/vicioase. Acțiunile făcute *prin constrângere* (mixte) sunt mai degrabă voluntare (în sens relativ, privite ca mijloc) dar şi involuntare (în sens absolut privite în sine). Însă dat fiind că în cazul lor agentul de referință nu fixează el însuşi scopul acțiunii (pe care nici nu-l dorește rațional), ci acesta e fixat *din exterior* (de cel ce constrânge sau de natură) şi atâta vreme cât în acțiunile virtuoase/vicioase scopul bun e fixat de agentul de referință şi dorit rațional, rezultă că acțiunile făcute prin constrângere nu pot fi nici ele virtuoase/vicioase. În cazul lor suntem lăudați sau blamați după cum rezistăm sau nu constrângerii exterioare (1110b).

[27] O acțiune virtuoasă, consideră Aristotel, nu e un mijloc pentru un scop ulterior, ci e un scop în sine: „acțiunea virtuoasă îi este sieşi scop" (1140b, 5-10). A face un act de generozitate înseamnă a-l face pentru el însuşi (a ajuta săracii de dragul ajutării săracilor), nu urmărind alte efecte, de pildă succesul politic. Sau, cum mai spune Stagiritul, toate acțiunile virtuoase sunt făcute în vederea binelui moral, care e media în afectele corespunzătoare. Acțiunea virtuoasă este aşadar o materializare a judecății juste (*orthos logos*). Valoarea unei acțiuni măsurată după consecințele sale (privind-o ca „proces", nu ca „activitate") nu e o evaluare propriu-zis etică (1140a, 4-5). Sursa moralului se află în virtute.

Valentin Muresan



Athens: Theater of Dionysus, 1898 Drawing

Teatrul lui Dionisos

Ce presupune, în aceste condiții, a acționa *virtuos*, de pildă a acționa drept? Ce înseamnă că acțiunea de a restitui banii împrumutați este dreaptă? Pentru a fi **propriu-zis dreaptă**, această acțiune trebuie să fie înfăptuită de un *om drept* şi, în plus:

1) Să fie făcută în mod *voluntar*, adică:

i) să fie *neforțată*: căci poți fi drept, dar să restitui împrumutul în mod involuntar, fiind sechestrat şi dirijat de recuperatori (1110a); în acest caz, nefiind forțat" fizic să restitui banii, cauza primă a acțiunii fiind *exterior* (nu stă în puterea agentului de a face acțiunea *sau nu*, 1110a, 20).

ii) să nu fie făcută *din ignoranță* cu privire la circumstanțele acțiunii:

a) poți fi om drept, neforțat, dar să restitui banii involuntar, "din greșeală" (e.g. agentul a confundat creditorul cu altcineva *din neglijență*) - numai întâmplarea a făcut să-i restituie creditorului banii, agentul intenționând altceva (şi, când îşi dă seama, regretă), şi

b) poți fi un om drept, neforțat, dar să restitui banii involuntar printr-un "accident nefericit": în acest caz restituirea se produce "într-un mod cu totul neprevăzut".

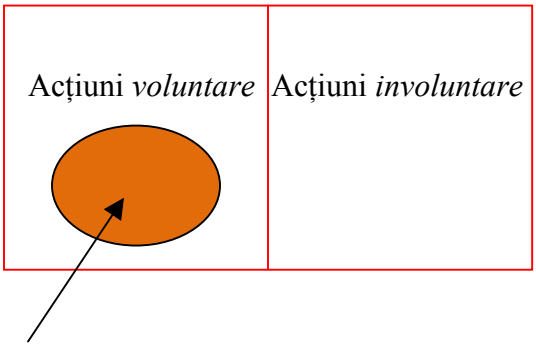
2) Să fie făcută în mod *premeditat*, i.e. din alegerea deliberată „fermă şi de neclintit" de care e capabil numai un *om drept* (un om nedrept nu poate face o acțiune dreaptă decât din întâmplare, cum se spune o acțiune "dreaptă prin accident"; iar o acțiune făcută din dorința irațională nu e premeditată).

O acțiune din genul celor drepte care nu e cauzată de virtutea dreptății, ci de milă (o dorință irațională) va putea fi considerată ca voluntară (principiul acțiunii e în agent şi el cunoaşte condițiile acțiunii) dar nu ca *propriu-zis* dreaptă[28]. Acțiunile propriu-zis drepte (cauzate de virtutea dreptății) au drept cauză ultimă o *alegere deliberată* (*prohairesis*). Şi omul *stăpân pe sine* (dar nevirtuos) acționează din alegere deliberată, dar el nu îndeplineşte condiția (iv) de mai sus: nu acționează dintr-o dispoziție fermă şi de neclintit, ca virtuosul,

[28] „Dacă el face [acțiunea] în cunoştință de cauză, dar fără o deliberare prealabilă, va fi vorba de un act de nedreptate [prin accident] – e.g. acțiuni cauzate de emoție sau de alte dorințe iraționale care sunt naturale sau necesare pentru om. Dar atunci când alegerea deliberată este cauza, el e nedrept şi vicios" (1135b, 20).

Valentin Muresan

căci el e mereu vulnerabil la dorinţele iraţionale. În concluzie, din punctul de vedere al faptului că sunt sau nu în puterea noastră, acţiunile se împart în voluntare şi involuntare; "atât virtutea cât şi viciul au de-a face cu lucruri care sunt voluntare" (EE, 1223a,20). Doar o subclasă a acţiunilor voluntare – anume cele premeditate - pot fi virtuoase sau vicioase. Cele voluntare şi nepremeditate (e.g. cauzate de o dorinţă iraţională) pot fi în cel mai bun caz *aparent* virtuoase sau vicioase:



Acţiuni *premeditate* (făcute din alegere deliberată) - pot fi virtuoase/vicioase.

Pe scurt, pentru ca o acţiune să poată fi virtuoasă sau vicioasă, ea trebuie să fie voluntară şi *premeditată*. Ea trebuie făcută de un agent virtuos (principiul ei trebuie să fie alegerea deliberată dintr-o virtute). Un agent vicios (care acţionează şi el voluntar şi premeditat) nu poate comite o acţiune dreaptă decât *prin accident*. Pe scurt, vom spune că acţiunea **propriu-zis dreaptă** e aceea *cauzată de virtutea dreptăţii* deoarece în acest caz:

a) cauza acţiunii e *în agent* (raţiunea e chiar alegerea deliberată a actului de a restitui împrumutul în circumstanţele date) şi

b) acţiunea e făcută *în cunoştinţă de cauză* a scopului, subiectului şi mijloacelor acţiunii (de ce, faţa de cine, cu ce) - căci "buna deliberare" se face asupra tuturor acestora. "Deoarece obiectul dorinţei raţionale este scopul acţiunii iar obiectul deliberării şi alegerii deliberate este ceea ce conduce la scop, acţiunile care conduc la scop vor fi în acord cu alegerea deliberată şi voluntare. Activităţile virtuţilor au a face cu ceea ce conduce la scop; prin urmare, virtutea se află în puterea noastră şi la fel viciul. [...] Stă în puterea noastră să fim buni sau răi" (1113b, 5).

Acţiunea de restituire a banilor e **aparent dreaptă** (dreaptă *prin accident*) dacă:

- e involuntară (e făcută forţat, în ignoranţă sau din ignoranţă), sau
- e voluntară dar nepremeditată (acţiune făcută la mânie sau din milă nu e cauzată de virtutea dreptăţii), sau
- e voluntară, dar constrânsă (restituirea e făcută premeditat, dar împotriva dorinţei raţionale a agentului, scopul fiind fixat din exterior).
- e făcută întrucât "participi" accidental la un act de dreptate, fără să fii prin aceasta un om drept. Căci una e să comiţi din întâmplare acţiuni drepte şi alta să o faci constant, dintr-o dispoziţie habituală.

În concluzie, problema voluntarului/involuntarului are o strânsă legătură cu statutul *acţiunii* virtuoase. Atunci când Aristotel spune că „acţiunea dreaptă sau nedreaptă e *condiţionată* de caracterul ei voluntar sau involuntar” (1135a, 18-22), el are în vedere faptul că o

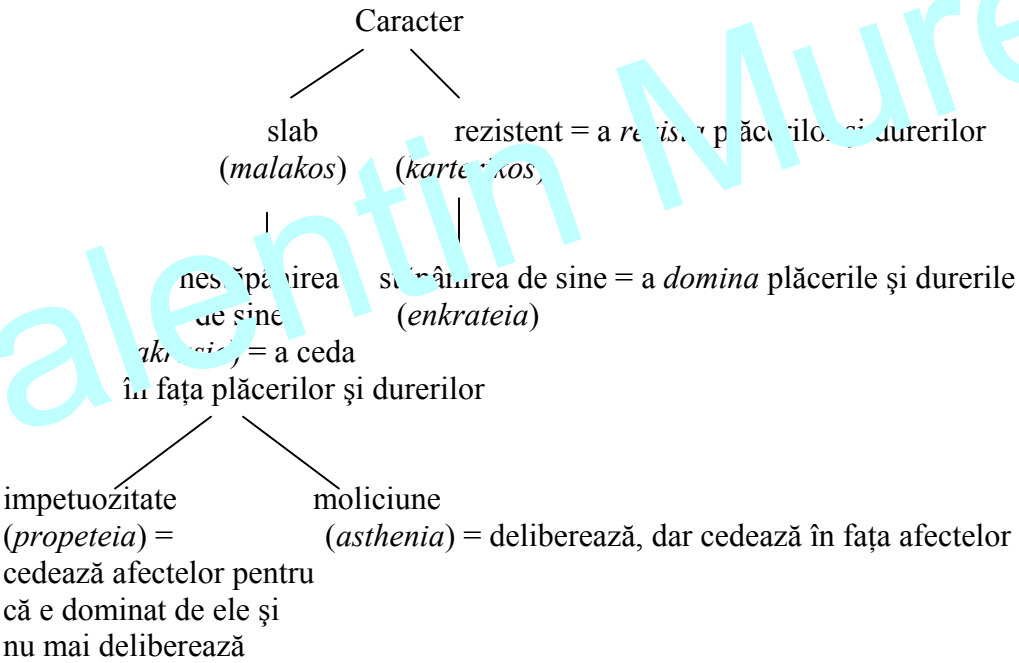
Valentin Muresan

acțiune poate avea descripția unei acțiuni drepte, a „ceea ce e drept” (e.g. restituirea unui împrumut), fără a fi prin aceasta propriu-zis dreaptă. Pentru a deveni astfel, ea mai trebuie să fie voluntară şi premeditată, altfel spus, să fie cauzată de virtutea dreptății (în acest caz, originea ei e o alegere deliberată; ea e, aşadar, premeditată) şi să fie făcută neforțat şi în cunoştință de cauză.

Stăpânirea şi nestăpânirea de sine (*enkrateia* şi *akrasia*)

Aristotel nunațează evaluarea caracterelor. El mai introduce două dispoziții habituale, asemănătoare cu virtutea şi viciul, dar care trebuie totuşi distinse de acestea: e vorba de *stăpânirea de sine* şi *nestăpânirea de sine*. Stagiritul are în vedere acel tip uman dotat cu o "voință slabă", cu un "caracter slab", care ştie ce e bine să facă (spre deosebire de vicios), dar totuşi nu o face pentru că e sclavul dorințelor iraționale. Şi, pe de altă parte, el vizează pe omul stăpân pe sine care se comportă bine (ca şi virtuosul) dar se lasă totuşi greu ținut în frâu în fața plăcerilor irașionale care-l atrag irezistibil (ceea ce nu e cazul cu virtuosul).

„Una dintre stările menționate anterior (nestăpânirea de sine) este mai mult o *specie de* slăbiciune. Persoana stăpână pe sine e opusă celei nestăpâne pe sine şi cea rezistentă celei slabe” (1150a, 33). "Un tip de nestăpânire este impetuozitatea, altul este moliciunea" (1150b,20).



(Aici trebuie să menționăm din nou o greşeală fatală de traducere în ediția Petecel: *asthenia* şi *malakia* sunt traduse la fel, cu slăbiciune).

Mai precis, lucrurile stau astfel:

Akraticul e omul care:

a) ştie ce e bine să facă (precum virtuosul şi spre deosebire de vicios, cel din urmă confundând binele cu binele aparent);

Valentin Muresan

b) e capabil să delibereze corect asupra mijloacelor de a atinge scopul (precum virtuosul);

c) e capabil să *decidă* (aleagă) calea optimă de a atinge scopul (precum virtuosul).

d) dar nu o face - ci acționează rău, făcând-o însă *cu plăcere* (împotriva dorinței raționale şi alegerii deliberate, deci împotriva rațiunii), şi aceasta pentru că e dominat de dorințe iraționale (*epithumia*) cărora li se sustrage cu greu.

E un om cu "voința slabă", dominat de pasiuni; cu alte cuvinte, dorințele sale raționale sunt dominate de dorințele sale iraționale. El ştie că face răul dar nu se poate abține. Omul nestăpân pe sine nu trebuie confundat cu viciosul deoarece:

Viciosul nu are caracteristica (a); are, în schimb, caracteristicile (b) şi (c) şi face răul precum akraticul, dar dintr-un alt motiv: pentru că nu "vede" binele.

Prin contrast**, omul stăpân pe sine** are caracteristicile (a)-(c), dar face de regulă binele (ca virtuosul) împotriva dorințelor sale iraționale şi sustrăgându-se *cu dificultate* diferitelor pofte (spre deosebire de virtuos).

Virtuosul are caracteristicile (a)-(c), dar face de regulă binele *cu uşurință* căci şi-a clădit o asemenea constituție caracterială încât a devenit imun la asaltul poftelor iraționale.

Iată o exemplificare a acestor definiții: voi pune în contrast un viciu (necumpătarea) cu nestăpânirea de sine:

- o persoană **nestăpânită** (akratică) intuieşte corect binele (mediul plăcerilor) şi deliberează corect, dar acționează de regulă dintr-un impuls irațional, nu din alegerea deliberată a mediei: e.g. ştie că băutul în exces e rău, dar nu se poate abține.
- o persoană **necumpătată** (viciată) intuieşte incorect binele (confundă binele cu excesele în plăcerile gustative), deliberează corect şi alege să facă deliberat răul convins fiind că e binele – e convinsă că băutul în exces e binele şi alege rațional să facă asta.

Să ilustrăm toate distincțiile introduse până aici pe un exemplu mai amplu. Îl voi numi exemplul beivului spăşit. Beția e un viciu, un caz de desfrânare. Dar dacă avem un beţiv care renunţă să se lase de băutură, devine el prin aceasta *virtuos*?

În joc e aici virtutea "cumpătării", având ca vicii corelative "desfrânarea" şi "insensibilitatea". Afectul implicat în această discuție e "plăcerea tactilă şi gustativă legată de mâncare, băutură şi sex" (1117b, 25). Desfrânatul e cel ce dă dovadă de o dorință excesivă de satisfacere a acestor plăceri, iar băutul excesiv intră în această categorie. Insensibilitatea e o nefirească indiferență la asemenea plăceri. Iar cumpătarea e măsura justă, în funcție de împrejurări. Sunt distinse trei specii ale cumpătării: *abstinența*, care e virtutea ce dispune la moderație cu privire la mâncare; *sobrietatea*, care dispune la moderație în ce priveşte consumul băuturilor alcoolice; şi *castitatea* care reglează dorința sexuală.

O analiză aristotelică a cazului ne va duce la concluzia că dacă beţivul se lasă de băutură el nu devine automat virtuos. Avem mai multe situații concrete posibile şi trebuie să vedem în care dintre ele ne aflăm de fiecare dată.

Valentin Muresan

Afectul	Exces	Medie	Insuficienţă
plăcerile tactile şi gustative legate de mâncare, băutură şi sex (1117b,25).	**Desfrânarea** (o excesivă dorinţă de satisfacere a acestor plăceri, e.g. băutul excesiv)	**Cumpătarea** (*sophrosyne*)	**Insensibilitatea** (o indiferenţă nefirească la asemenea plăceri).

Iată prima situaţie:

1) *X bea excesiv* deoarece crede, *din cauza viciului* său, că aşa e *bine* să trăiască (confundă binele veritabil cu binele aparent); în acest sens el e un vicios, un desfrânat. *Viciosul* (desfrânatul) bea excesiv pentru că *doreşte raţional* aceasta şi a *ales deliberat* aceasta. E beţivul prin firea lui. Aristotel spune că, în general, vicioşii nu se pot corecta (1150b,30).

Să presupunem totuşi că X face o cură de dezintoxicare şi, ca urmare, nu mai bea. Devine el prin aceasta „cumpătat"? Depinde:

- dacă nu bea doar un scurt interval de timp, atunci nu e „cumpătat" (căci virtutea înseamnă un comportament *stabil*, un anume "fel de a fi");
- dacă nu mai bea *niciodată*:

  - pentru că e *constrâns* (de familie sau de doctori) - tot aşa nu e „cumpătat" (căci actul e *involuntar*);

  - pentru că şi-a modificat prin educaţie felul de-a fi, de-a vedea lucrurile (vede acum în băutul moderat ceea ce e bine) - în aceste condiţii putem spune că el a devenit „cumpătat". Dar aceştia sunt cazuri rare.

2) *X bea excesiv* nu pentru că doreşte raţional şi alege deliberat aceasta (ca desfrânatul) ci pentru că e *împins de o dorinţă iraţională* puternică, împotriva alegerii sale deliberate; *ştie* că beţia e rea, vrea să nu bea, dar nu se poate abţine sub un impuls momentan: în aceste condiţii, el *nu e desfrânat* (adică vicios), ci **nestăpân pe sine** (akratic).

Akraticul ştie că beţia e rea (şi suferă la gândul că s-ar putea îmbolnăvi), dar e împins de o dorinţă puternică de a bea şi se bucură de fiecare dată de satisfacerea acestei dorinţe. E omul cu o *voinţă slabă*, e sclavul plăcerilor. Dacă reuşeşte să se lase de beţii - din cauză că dorinţa raţională ajunge să-i domine dorinţele iraţionale - el devine prin aceasta **stăpân pe sine, nu virtuos:** un om care se lasă greu scos de sub influenţa plăcerilor, efort pe care-l percepe ca dureros, rămânând însă mereu vulnerabil la pofta de a bea.

3) *X bea excesiv* prin *accident*, altfel el e un om virtuos, cumpătat. Acesta e un caz de comitere a unui **act accidental de desfrâu**, deşi omul nu e un desfrânat. Acţiunea e de acest *gen*, dar ea nu e propriu-zis o acţiune desfrânată căci nu e făcută din alegere deliberată. El nu acţionează nici din slăbiciunea voinţei (nu e un om vulnerabil la pofta de a bea), ci *din impuls*; e cazul unui om virtuos („cumpătat") dar care s-a întâmplat să bea excesiv *prin accident*.

Valentin Muresan

Eutherpe - muza plăcerilor

4) *X bea excesiv*, dar a ajuns, prin auto-educație, să-și reducă excesul în limite rezonabile: de la 3 litri de whisky pe zi la 1,5 litri. A devenit mai puțin bețiv. Oare prin limitarea excesului a devenit el „cumpătat"? Răspunsul lui Aristotel este nu. Căci nu există medie în exces, nu există "cale de mijloc în desfrâu", altfel spus, nu există o gradare a viciului. Viciul e rău (punct). În general, "nu există medie în [illegible] și în insuficiență și nici exces și insuficiență în medie" (1107a, 10-).

În concluzie: judecata morală permisă de etica lui Aristotel nu înțată și depinde în mod esențial de împrejurări; așa încât nu există reguli absolut de judecată, ci numai o judecată *caz cu caz*, ghidată de discernământul etic al înțeleptului practic (*phronimos*). Judecata etică e o evaluare a caracterului virtuos/vicios a *persoanelor* și, indirect, a *acțiunilor* în funcție de circumstanțele particulare variabile. Virtutea etică nu *este* media dintre două extreme, ci *tinde* spre medie: virtutea e un fel de medie în sensul că ea *tinde* spre ceva ce e intermediar" (1106b, 26).

Cazuistica evaluărilor e enorm de diversă. Bunăoară, blândețea e o virtute ce are a face cu afecțiunea mâniei; viciile corespunzătoare sunt irascibilitatea și impasibilitatea. Ne-am putea întreba dacă nu cumva un *exces al mâniei* – și nu reacția intermediară - e atitudinea virtuoasă atunci când suntem puși în fața unei crime comise cu mare cruzime? Bunul simț ne spune că așa ar sta lucrurile, o crimă oribilă solicită mai multă mânie decât lovirea unei persoane. Iar Aristotel e de acord: media pentru noi e flotantă; putem avea cazuri speciale în care *extrema este virtuoasă*. Dar acestea sunt excepția, nu regula.

Dar oare putem avea, la doi oameni diferiți, două evaluări diferite ale aceluiași caz? Desigur, căci evaluarea mediei depinde de circumstanțele particulare ale acțiunii. Una e să vorbești de medie în sens absolut sau în abstract, și alta în concret, în funcție de circumstanțele particulare.

Pot oare exista unele dorințe irațională (afecte) și acțiuni care nu au medie (sunt *rele în sine*)? Răspunsul lui Aristotel e din nou da, căci există afecte și acte care sunt vicioase *în sine* (în mod absolut, indiferent de circumstanțe): bucuria pentru nenorocirea altuia, invidia, adulterul, homicidul etc. sunt asemenea exemple (1107a).

În fine, un contemporan ar putea întreba: este oare abstinența sfântului creștin un exces (în minus) cu privire la plăcerile lumești (o dovadă de "insensibilitate"), deci un viciu în sens aristotelic? Răspunsul e că în interpretarea creștină – pe linia lui Aristotel - media pentru noi e

Valentin Muresan

flotantă: ceea ce în anumite circumstanţe e moderaţie, în altele e exces; or, castitatea perpetuă şi sărăcia voluntară pot fi considerate virtuţi veritabile (medii) în circumstanţele în care sunt practicate pentru asigurarea vieţii veşnice. Dar virtuţile teologice (e.g. iubirea de Dumnezeu) nu sunt medii, căci iubirea de Dumnezeu, oricât de mare ar fi, nu e niciodată excesivă.

Valentin Muresan

5. Dialectica aristotelică în *Etica nicomahică*

A devenit aproape un obicei să se spună că Aristotel a inventat o metodă filosofică pe care nu a folosit-o aproape niciodată. E vorba de metoda dialectică, diferită ca sens de cea platonică. Există o pleiadă de comentatori care şochează prin observaţia că în *Etica nicomahică*, bunăoară, nu găsim aproape nici o urmă a metodei dialectice, cu excepţia Cărţii a VII-a, 1-10, unde e aplicată la problematica nestăpânirii de sine (*akrasia*). M. Pakaluk, de exemplu, susţine că „Aristotel utilizează rar această metodă în *Etica* sa - altundeva decât în cartea a VII-a - şi face acest lucru deloc frecvent în alte opere". Pe ansamblu, „abia dacă-şi utilizează metoda".[29] Iar D. Bostock conchide că Stagiritul, în ciuda faptului că a elaborat o metodă dialectică cu pretenţii de a fi utilizată în întreaga filosofie, nu s-a bazat pe ea în discutarea nici unei teme majore cu excepţia *akrasiei* din EN, VII, 1-10. În acest capitol aş vrea să argumentez că un asemenea punct de vedere e fals. Mai mult, că *Etica nicomahică* este plină de metoda dialectică, lucru valabil şi pentru alte opere aristotelice.

Să ne aducem aminte că, spre deosebire de Platon care susţinea că virtuţile se învaţă precum geometria, Aristotel observa pe bază de inducţie că virtuţii şi viaţa virtuoasă se deprind prin *exerciţiu*, la fel ca meşteşugurile. Devii un virtuos bine crescut dacă ai şansa să fii bine îndrumat din fragedă copilărie de părinţi buni, de dascăli inteligenţi sau de mentori plini de noblеţe. Nu trebuie să fii un teoretician al fericirii şi virtuţii pentru a trăi fericit. Aceşti oameni pe care i-a făcut virtuoşi viaţa, nu învăţătura sunt numiţi de Stagirit „oameni cu experienţă"; ei trăiesc bine dar nu sunt în stare să spună *de ce* trăiesc bine sau ce înseamnă aceasta (1180b, 15-20). Pur şi simplu li se întâmplă. Dar şi vraciului, care nu a studiat medicina, i se poate întâmpla să te vindece, ceea ce înseamnă că trebuie să-l preţuieşti mai mult decât pe medic. Aşadar mai există o categorie de cetăţeni, mai onorabili decât primii, „oamenii competenţi", fie că e vorba de domeniul politic ori de diversele meserii. Ei sunt cei ce încearcă să depăşească empiria – în politică ori în medicină, de exemplu - studiind ştiinţa corespunzătoare profesiei lor; aceştia se vor afla întotdeauna într-o poziţie privilegiată faţă de oamenii cu experienţă: căci ei „se vor ocupa cel mai bine de cazurile particulare [pentru că] posedă *cunoaşterea universalului* [care e] obiectul ştiinţelor" (1180b, 10-25). Universalul e „ceea ce se potriveşte tuturor", adică „principiul" (*arhe*). Fericirea este un principiu al eticii (în planul cunoaşterii) şi un scop ultim al ei (în plan practic) deoarece „în vederea principiului îndeplinim cu toţii toate celelalte lucruri" (1102a, 3).[30]

Desigur, noi suntem cel mai bine familiarizaţi cu cazurile particulare care ne cad sub ochi, nu cu principiul abstract. De exemplu, diferite categorii de oameni şi-au format opinii diferite despre fericire în funcţie de modul lor de viaţă: unii spun că fericirea e huzurul, alţii că e viaţa virtuoasă, alţii altceva. Fiecare este familiarizat cu aceste puncte de vedere, care i se par evidente. Atunci când căutăm „principiul" sau „originea" (*arhe*) lor, noi vrem să aflăm ce e *comun* în toate aceste cazuri particulare, ce este fericirea (nu relativ la un mod de viaţă sau la un grup social, ci) *necondiţionat* (*haplos*), în sens absolut, prin natura ei; ce este fericirea pentru

[29] M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge, 2005, p. 236.
[30] Caracterul "universal" al principiului fericirii este explicit formulat în *Politica*: fericirea este „modul de viaţă cel mai dezirabil pentru *toţi* oamenii şi în *toate* cazurile" (*Pol*. 1323a, 19).

Valentin Muresan

toate aceste grupuri de oameni, dincolo de opiniile lor uzuale divergente, şi cum se explică aceste divergenţe, aceste neînţelegeri. Cu un asemenea „universal” trebuie să recunoaştem că nu suntem familiarizaţi. Şi nici nu ştim prea bine cum să-l obţinem. Şi nici nu suntem siguri dacă ne e util sau nu. Aristotel crede că ne e util: „În domeniul acţiunii, scopul nu constă în pura cercetare şi cunoaştere teoretică a fiecărei categorii de obiecte, ci mai degrabă în punerea lor în practică. Aşadar, nici în ceea ce priveşte virtutea nu este suficient s-o cunoşti teoretic, ci trebuie să încerci s-o posezi şi să faci uz de ea [...] pentru a deveni un om de bine” (1179b). Ceea ce vrea să spună autorul este că, deşi etica (politica) e o disciplină practică, ce nu vizează în ultimă instanţă cunoaşterea fericirii, ci cum să trăim fericiţi, se poate spune totuşi că această *cunoaştere* a principiului (e.g. ce *este* fericirea, „natura” fericirii) e un mijloc util aflat la îndemâna unui politician înţelept pentru a proiecta acea „constituire” politică a cetăţii care să permită în cel mai înalt grad cetăţenilor ei un mod de viaţă fericit. Ştiind, aşadar, ce *este* fericirea în sens absolut (nu relativ la anumite circumstanţe conjuncturale), omul politic învăţat va şti mai bine decât cel bazat doar pe „experienţă” cum să croiască legi generale (şi totuşi, numai probabile, valabile pentru majoritate, nu e vorba aici de legi necesare) pentru a-i face pe cei mai mulţi cetăţeni ai Atenei fericiţi. Căci a educa moral cetăţenii nu e ceva la care se pricepe oricine, cum crede vulgul; această activitate are nevoie de expertiză:

> „Căci a aduce pe cineva, oricine ar fi cel pe care ni-l propunem pentru asta, la dispoziţia morală care se cuvine, nu este la îndemâna oricui: de aşa ceva este capabil doar cel ce posedă cunoaşterea ştiinţifică, la fel ca şi în medicină şi în celelalte domenii ce reclamă aplicaţie şi înţelepciune practică” (1180b, 25).

Având în minte, între altele, această nevoie a legislatorului, Aristotel a propus o metodă de descoperire a principiilor în *toate* disciplinele, de la metafizică la fizică şi la politică, anume „dialectica”. Această metodă nu are nimic de-a face cu „elenchos”-ul socratic sau cu metoda „ascensiunii” spre Forme a lui Platon (criticată în I, 6). Ea nu e nici o metodă de construcţie a ştiinţei, cum e silogistica demonstrativă, ci una de clarificare a problemelor aflate în dispută într-un domeniu de cercetare şi de angajare a soluţiilor corecte la aceste probleme. E un demers „spre principii”, nu „de la principii”. Într-o multitudine de puncte de vedere divergente cu privire la un anumit subiect, ea e un demers de descoperire a *ceea ce e comun*, a „universalului”, a „principiului” explicativ, a „de ce”-ului. Dialectica nu e numai ceea ce spuneau înaintaşii, o metodă de antrenament intelectual şi de dezbatere publică, ci şi o metodă de „analiză critică” şi „clarificare” filosofică utilizată pentru „a deschide calea spre principiile tuturor tipurilor de cercetare” (*Top*. I, 2). Căci omul politic înţelept ce vrea să dea legi favorabile virtuţii şi defavorabile viciilor (legi ale cetăţii fericite) trebuie să fie capabil să judece *mai bine* aceste lucruri decât acela care, fiind totuşi virtuos, nu a studiat niciodată ce este virtutea şi fericirea. Or, el nu va putea ajunge la o asemenea judecată matură dacă nu va avea acces la principii (dacă nu va *şti* ce este fericirea sau virtutea). Căci principiile odată posedate ne pot explica diversitatea punctelor de vedere de la care am plecat (*endoxa*), cauzele incompatibilităţii lor, care sunt erorile, cine are dreptate şi cât, oferind o anume viziune despre scopul (binele) pe care trebuie să-l urmărim în mod deliberat.

Valentin Muresan

Stagira

Să începem cu *Metafizica* III, 1. Aici avem o clară prezentare şi aplicare a metodei dialectice, al cărui demers spre principii e descris astfel: atunci când suntem confruntaţi cu rezolvarea unor *probleme* disputate, „în privinţa cărora unii gânditori dinainte şi-au exprimat păreri deosebite de ale noastre", ceea ce vom face mai întâi va fi să trecem în revistă opiniile pe care vrem să le discutăm în legătură cu aceste probleme: aceste opinii vor include atât punctele noastre de vedere asupra subiectului cât şi puncte de vedere străine esenţiale în identificarea corectă a problemelor căci rezultatul depinde pe jumătate de aceasta; „dacă nu ştii unde e nodul, nu poţi să-l dezlegi". Scopul nostru e „să clarificăm dificultăţile" care apar din punerea laolaltă a acestor opinii şi pentru asta trebuie să ştim cum e cel mai bine să le abordăm. Căci un om care „cercetează fără a formula mai întâi dificultăţile e cam ca şi acela care nu ştie încotro trebuie să meargă" şi nu îşi dă seama când a descoperit ceva dacă a făcut realmente o descoperire sau nu. „Căci scopul nu îi e clar unui asemenea om, pe când celui ce a discutat mai întâi dificultăţile îi e clar". Aceasta înţelege mai bine care ar fi principiul din moment ce a ascultat susţinătorii tuturor opiniilor care se confruntă, ca la tribunal. Un cercetător veritabil nu poate rămâne închis în propria sa teorie, neavând nici o justificare pentru principiile pe care le-a adoptat în concurenţă cu alţii (căci principiile nu se autojustifică), aşa încât calea cea mai bună e „să discutăm [principiile] prin intermediul opiniilor general admise într-o anumită problemă şi această sarcină revine în mod propriu, sau e cea mai potrivită, dialecticii, căci dialectica e un *proces critic* apt să deschidă calea spre principiile tuturor tipurilor de cercetare" (*Top*. I, 2). Noi vom putea „discerne mai uşor adevărul de fals" atâta vreme cât, în legătură cu toate problemele controversate despre care există teorii divergente, vom compara punctele de vedere ale autorilor acelor teorii cu al nostru sau cu altele de acelaşi fel. Căci cu siguranţă va fi „în stare să judece mai bine acela care, ca la tribunal, a ascultat toate argumentele părţilor în cauză" (*Met*. III, 1). Cum constată J. Barnes, Cartea III (B) din *Metafizica* este un lung catalog de probleme dialectice şi de aporii, pentru ca restul cărţii să fie dedicat în principal soluţionării lor.[31]

Prezenţa dialecticii nu e mai puţin vizibilă în lucrarea *Despre suflet*:

> „În cercetarea pe care o facem sufletului e necesar să formulăm problemele pe care trebuie să le rezolvăm pe măsură ce înaintăm în argumentare şi în acelaşi timp să adunăm concepţiile predecesorilor care au avut

[31] J. Barnes, *Aristotel*, Humanitas, 1996, p. 61.

Valentin Muresan

ceva de spus pe acest subiect pentru a stabili ce e corect în concluziile lor şi a ne păzi de greşelile pe care le-au făcut" (DA, 403b, 20).

Urmează apoi o listă cu asemeneea „probleme dialectice" de tipul: care sunt atributele naturale ale sufletului?; dacă sufletul e divizibil sau fără părţi? etc. Aceste probleme sau întrebări lămuritoare cu privire la un subiect dat sunt adevăratele puncte de plecare ale demersului diaporematic.

După acestea urmează o listă impresionantă de „opinii comune" susţinute de diferiţi autori celebri sau şcoli de gândire cu privire la rezolvarea acestor probleme. Sunt invocate opiniile teoretice ale lui Democrit, Pitagora, Anaxagora, Diogene, Thales, Platon, Empedocle, Alcmeon, Hippon, Critias etc.

După ce sunt trecute în revistă opiniile comune cele mai demne de crezare se trece la identificarea elementelor lor comune şi a diferenţelor şi contradicţiilor remarcabile. E momentul identificării aporiilor, cuplat cu acela al evidenţierii nucleului comun de adevăr.

Se trece apoi la rezolvarea aporiilor – pentru a maximiza nucleul comun de adevăr - prin criticarea opiniilor curente şi modificarea lor datorită unor contradicţii, absurdităţi, ambiguităţi sau consecinţe false pe care le conţin. Totul se termină cu o recapitulare a criticilor şi cu trecerea la partea constructivă a lucrării, consacrată răspunsurilor *argumentate* oferite problemelor dialectice formulate la început cu scopul de a găsi cel mai general răspuns la întrebarea „Ce este sufletul?" (*DA*, I).

Punctele de plecare într-un demers dialectic de descoperire a principiului sunt „propoziţiile" şi „problemele dialectice". O *propoziţie dialectică* e ceva în a afirma ceva ce e susţinut ca probabil fie de toţi oamenii, fie de cei mai mulţi fie de filosofi (*Top*. I, 10). Nu intră în această categorie o propoziţie pe care nu o susţine nimeni. Dialectică, de pildă, e propoziţia că fericirea e viaţa întru virtute (Platon) sau că nestăpânirea de sine nu există în realitate (Socrate). O *problemă dialectică* e un subiect de interogaţie care se referă fie la o alegere practică, fie la cunoaştere şi e luată fie pe sine, fie pe rezolvarea altei probleme. De exemplu, dacă universul este etern sau nu; sau dacă fericirea e identică cu plăcerea sau nu. Problemele mai includ şi întrebări privind conflictele în modul de raţionare, de pildă între teza susţinută de un eminent filosof despre *akrasia* şi opinia comună contrară. „Opiniile comune" sau „ceea ce se crede" despre un anumit subiect ni se par „clare" şi „evidente" la prima vedere, deşi în realitate sunt de multe ori o masă informă de observaţii şi experienţe care ne vor deveni clare abia după un proces de „analiză". Avansând spre principii, de pildă spre definiţii, desfacem un concept iniţial vag în toate componentele sensului său şi astfel îl înţelegem mai bine, putând discerne mai uşor adevărul de fals (*Fiz*, I, 1).

Metoda diaporematică nu e însă un algoritm (o deducţie) care asigură atingerea necesară a unui principiu cert, ci e un sistem de proceduri de raţionare probabile care *deschid calea* spre intuirea prin *nous* a unui asemenea principiu cert (în ştiinţele demonstrative) sau spre conturarea *specificului* lui contingent în ştiinţele practice (determinarea esenţei şi a propriului) utilizând şi alte scheme de judecată cuprinse în metoda dialectică (scheme de descoperire a genului, diferenţei, propriului etc.). Funcţia de *clarificare* pe care o au metodele dialecticii e subliniată în mai multe lucrări.

O menţiune se impune în legătură cu sensurile „principiului" (*arhe*). Termenul apare în discuţia de faţă cu două sensuri care trebuie distinse. Un sens ontologic, metafizic, legat de teoria celor patru cauze, şi unul gnoseologic, legat de aplicarea metodei dialectice. Principiu e, în prima accepţie, oricare dintre cauze, dar în cazul nostru – focalizaţi fiind pe „principiul fericirii" –

Valentin Muresan

interesează cauza finală. Principiul „vieții practice” este „scopul desăvârşit” în vederea căruia se fac toate celelalte, este „binele omului”, adică „funcția” lui (cauza finală) exercitată bine, adică „fericirea”. Aceasta e larg acceptata axiomă eudemonistă reformulată în termeni aristotelici. Argumentul funcției a fost introdus tocmai pentru a preciza în termeni aristotelici axioma eudemonistă: căci în formularea sa frustă, ea poate părea banală şi lipsită de forță teoretică: „a spune [doar] că fericirea este binele suprem seamănă mai degrabă cu a susține o platitudine şi [de aceea] se va dori [probabil] să se specifice natura sa cu mai multă claritate. E posibil să facem aceasta dacă vom stabili care e *funcția* unei ființe umane” (1097b, 9-25). Dar e neîndoielnic faptul că forma pe care o dă Aristotel axiomei eudemoniste nu e stabilită prin procedura dialectică a comparării opiniilor comune ale înțelepților, ci în esență prin *deducerea* ei din premise de natură metafizică şi psihologică anterior formulate (orice lucru are un bine, există un bine ultim, binele cel mai înalt din punct de vedere practic este *eudaimonia*, orice lucru are o funcție etc.). Axioma eudemonistă în format aristotelic ar putea fi privită ca o „opinie comună” aparținând lui Aristotel însuşi (Kraut); dar în acest caz ea e o opinie comună specială, căci e o „schiță” a răspunsului său la problema care este binele omului, problemă ce va trebui „umplută cu conținut” în restul lucrării, pentru a vedea apoi dacă rezistă sau nu în competiția cu celelalte opinii comune (1098a, 20). Pe de altă parte, ce *este* binele omului (sau fericirea) – care e *conținutul* fericirii în contextul existenței mai multor teorii concurente – iată ce se stabileşte cu ajutorul metodei diaporematice. Tot prin această metodă se stabileşte ce *este* akrasia, ce *este* virtutea etică etc. Acesta e al doilea context al folosirii termenului „principiu” – contextul stabilirii cunoaşterii cu ajutorul metodei dialectice. Aici cuvântul e folosit din nou în dublu sens: se vorbeşte despre „principii mai bine cunoscute nouă”, respectiv „principii mai bine cunoscute în mod necondiționat” (1095b,6).[32] Din această perspectivă, ceea ce ştiutam noi aplicând metoda dialectică este principiul mai clar „în mod necondiționat” al eticii (fericirea – 1102a,3) sau principiile mai clare în mod necondiționat ale unor grupuri de teorii care încearcă să explice alte subiecte legate de tema fericirii.

Să urmărim la lucru metoda dialectică în lucrarea *Etica nicomahică*. Mai întâi, în Cartea a VII-a unde se spune că e cel mai vizibilă. Înainte de a fi aplicată la „problemele dialectice” identificate în VII, 1, sensul metodei e explicat succint, din nou, la 1145b, 1-9. Mai întâi, trebuie expuse diferitele feluri în care credem că stau lucrurile (*phainomena*)[33] cu privire la problema pusă în discuție: *akrasia* (nestăpânirea de sine). Apoi trebuie identificate aporiile, contradicțiile şi dificultățile care apar din punerea la un loc a acestor puncte de vedere. Scopul e ca, după examinare, să asigurăm coerența *tuturor* acestor opinii curente (un ideal extrem de improbabil) sau, dacă nu, să le compatibilizăm pe cele mai frecvente şi mai importante ca prestigiu profesional, făcând modificările necesare într-un număr cât mai mic cu putință. Căci dacă aporiile au fost rezolvate şi punctele de vedere despre *akrasia* compatibilizate, înseamnă că ne apropriem de înțelegerea corectă a *naturii* akrasiei. În acest context, adevărul pare a fi (nu corespondența cu faptele, ci) maximul potrivirii raționale a cunoştințelor: "un lucru *este* ceea ce

[32] Uneori se mai spune „în ordinea observației” şi „în ordine logică” (*DA*, II, 2). În *Fizica* I, 1 se spune că trecem de la ceea ce e „mai cunoscut nouă” (i.e. mai „clar” pentru noi, dat „prin simțuri”, „mai neclar prin natură”) spre ceea ce e „mai cunoscut prin natură” sau „în mod absolut” (i.e. în urma unei „analize”, mai „distinct”). Acestea nu sunt decât expresii diferite ale aceleiaşi idei.

[33] Aceste „feluri în care credem că stau lucrurile” de la care pleacă argumentul dialectic (cele ce ne sunt mai familiare nouă) sunt fie observații factuale făcute cu ajutorul simțurilor, fie generalizări empirice obținute prin inducție, fie opinii generale (*endoxa*) sau păreri (*legomena*) obținute prin argumente teoretice sau intuite prin „deprindere” morală, un simț dat de experiență (1098b, 5).

Valentin Muresan

toată lumea admite că este" (1173a). Sau, ceea ce e acelaşi lucru, „faptele empirice [şi nu mai puţin opiniile curente – V.M.] se armonizează cu o explicaţie care e adevărată" (1098b, 10). Nu ar fi exclus ca scopul metodei să fie unul ceva mai modest: nu adevărul, cum se pretinde în *EN* („căci soluţionarea unei aporii constă de fapt în descoperirea adevărului" – 1146b, 8), ci *clarificarea* „naturii" akrasiei. Demersul metodei ar fi, din această perspectivă, următorul: „începând cu lucruri care sunt corect spuse, dar *neclar*, să procedăm pentru a ajunge la exprimarea lor *clară*" (EE, 1216b, 30). Rolul analizei filosofice ar fi, în această abordare, clarificarea gândurilor, *deschiderea căii* spre principiu. Iată paşii metodei dialectice:

I. Identificarea problemelor dialectice (VII, 1).

Din ceea ce *se spune* par să existe stări ale caracterului – dispoziţii habituale – diferite de virtute şi viciu dar care sunt uneori confundate cu acestea: anume stăpânirea şi nestăpânirea de sine sau chiar bestialitatea şi condiţia eroică. Întrebarea e dacă stăpânirea şi nestăpânirea de sine sunt identice cu virtutea şi viciul din moment ce aparţin aceluiaşi gen (*hexis*), sau sunt specii diferite? „Problemele" care trebuie clarificate pentru a dezvălui natura *akrasiei* sunt de tipul: oare omul nestăpânit posedă cunoaşterea a ceea ce face sau nu şi în ce fel o posedă? Care e domeniul în care se manifestă omul stăpân pe sine şi cel nestăpânit – orice plăcere sau durere sau numai unele specii ale acestora? Omul „stăpân pe sine" şi cel cu „tărie de caracter" sunt unul şi acelaşi sau nu? Poate fi akraticul posesor al înţelepciunii practice sau nu? Şi altele de acelaşi fel.

II. Listarea „opiniilor comune" de[spre] problem[a] nestăpânirii de sine (*akrasia*) (1145b, 10 -20).

Există tot felul de opinii cu privire la ce sunt stăpânirea şi nestăpânirea de sine ori la problemele de mai sus. Aristotel menţionează şase, fără a mai pune la lucru explicit metoda sa de *selectare* a acestor puncte de vedere după natura lor şi după gradul de veridicitate. De exemplu, unii autori care s-au ocupat de temă susţin că stăpânirea de sine e o dispoziţie virtuoasă a caracterului iar nestăpânirea de sine e una vicioasă. După cum sunt unii care le deosebesc de virtuţi şi vicii. Alţii spun că omul stăpân pe sine e cel ferm în judecată, iar cel nestăpân e nestatornic. Apoi, se spune că akraticul e omul care face cu bună ştiinţă răul din plăcere, că omul cumpătat (virtuos) e totodată stăpân pe sine sau că omul stăpân pe sine e uneori cumpătat, alteori nu, etc. Problema stăpânirii şi nestăpânirii de sine era, aşadar, o problemă disputată, însoţită de teorii explicative sau pur şi simplu de păreri care meritau o scrutare critică. Întrebarea lui Aristotel e cum facem să descoperim în acest amalgam de păreri diferite adevărul cu privire la specificul akrasiei?

III. Identificarea aporiilor din aceste opinii comune (1145b, 25- 1146b, 8).

Scrutate critic, din disputele existente reies o serie de contradicţii, incongruenţe, ambiguităţi, confuzii – într-un cuvânt, *aporii*. Acestea trebuie inventariate şi eliminate pentru a lămuri cum se cuvine problema. Cel ce nu e în stare să lămurească aporiile nu ştie încotro merge, căci nu a încercat să determine calea spre scop, nu ştie să discearnă adevărul de fals pentru a arunca peste bord falsul, nu adevărul. Iată câteva asemenea aporii:

Valentin Muresan

1) Socrate considera că un om care e dotat cu *cunoaşterea* a ceea ce face nu se poate comporta ca un akratic, adică să întreprindă cu bună ştiinţă răul. Căci cunoaşterea fermă nu poate fi dominată de *plăceri*. Nici un om ghidat de raţiune, întreg la minte, nu va fuma dacă ştie că aceasta îi va produce moartea („Nimeni care-şi exercită judecata nu ar putea acţiona împotriva a ceea ce crede că e cel mai bine" (1145b, 25) decât „din ignoranţă"). Prin urmare, nestăpânirea de sine nu există de fapt, decât ca efect al ignoranţei, pentru un om raţional.
2) Faptele observate arată totuşi că oamenii se comportă aşa, iraţional.

Acesta e un exemplu de contradicţie sau „aporie" între o concluzie doctrinară, dedusă din anumite premise şi o constatare factuală generalizată prin inducţie.

Există şi autori care admit parţial teoria socratică, dar parţial o resping: ei sunt de acord că nici un om raţional nu acţionează împotriva a ceea ce *cunoaşte* că e bine să facă; dar explicaţia faptului că vedem totuşi în jurul nostru atâţia akratici stă în faptul că aceştia nu au *cunoaşterea* fermă a situaţiei că fumatul le dăunează, ci doar *opinia*, o stare mentală mai slabă şi care nu face faţă dorinţei intense de a fuma. Ş.a.m.d.

Acesta este genul de dificultăţi pe care le antrenează diferitele opinii susţinute de varii autori cu privire la *akrasia*. Lista acestora continuă pe parcursul întregii discuţii despre nestăpânirea de sine. Aristotel trece în continuare la soluţionarea resectivelor aporii.

IV. Soluţionarea aporiilor (1146b. 10 -)

Soluţionarea aporiilor constă în *clarificarea* unor contradicţii cum sunt cele de mai sus prin identificarea şi eliminarea ambiguităţilor, în rezolvarea unor „probleme" ridicate de diversele „opinii comune" şi de constatările factuale cu care se începe discuţia. Aşa cum am văzut, „punctele de plecare" (principiile „mai bine cunoscute nouă") ale demersului dialectic sunt numite *phainomena* (aparenţele, ceea ce pare a fi cazul); ele nu se reduc la „opiniile curente" (*endoxa*), căci provin din mai multe surse şi au naturi diferite: ele sunt fie produse ale *senzaţiei* (fapte empirice), fie produse ale *inducţiei* (generalizări din experienţă, principii ale ştiinţelor factuale), fie produse ale *deprinderii* (opinii morale intuite corect de persoane bine educate sau deduse în cadrul unor doctrine morale (*endoxa*)) (1098b, 3).

În mod concret, în capitolul 3 se ridică mai multe probleme spre rezolvare: dacă omul nestăpânit cunoaşte cum stau lucrurile sau nu, şi dacă ştie, în ce fel posedă el cunoaşterea; apoi, care e domeniul în care se manifestă nestăpânirea; sau dacă necumpătarea (un viciu) şi nestăpânirea sunt identice sau nu, etc. Apoi, pare un fapt obţinut prin inducţie că nestăpânitul nu e înclinat să urmărească orice fel de plăceri, ci numai pe acelea pe care le urmăreşte şi cel ce are viciul necumpătării (excesul în plăcerile corporale) – cu care nestăpânitul e adesea confundat pe nedrept. Ceea ce face Aristotel aici este să *clarifice* statutul *akrasiei* în raport cu viciul cel mai asemănător ei (necumpătarea) dat fiind că unii le confundă nejustificat.

Aporia privitoare la posesia *cunoaşterii* sau a *opiniei* ca barieră în faţa dorinţelor e expediată ca „neprezentând interes pentru subiect", atâta vreme cât observăm că opinia poate fi uneori atât de fermă şi de neclintit încât nu se distinge, sub acest aspect, de cunoaştere.

Dar în condiţiile în care nu contează dacă posedăm „cunoaşterea" sau „opinia", contează în schimb dacă această cunoaştere e actuală sau potenţială. Ajungem astfel să discutăm o nouă aporie: contradicţia dintre opinia lui Socrate că *akrasia* nu există şi faptele empirice care ne spun contrariul. Cine are dreptate? Mai exact, aporia este:

Valentin Muresan

a) Oamenii acționează adesea în moduri contrare a ceea ce ei *ştiu* că e bine să facă (acesta e un fapt empiric unanim admis);

b) "Nimeni care-şi exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el *ştie* că e mai bine" (aceasta e opinia unui înțelept, a lui Socrate, 1145b26).

Aporia constă aşadar în conflictul dintre teza că există oameni akratici şi teza că nu există oameni akratici. *Soluționarea* acestei aporii ar trebui să constea în eliminarea uneia dintre teze, în reconcilierea lor fără modificări sau în modificarea lor parțială pentru a le face compatibile. Ce face, în fapt, Aristotel ? El nu respinge teza (a); el nu respinge nici teza (b), dar o ajustează pentru a face (a) şi (b) compatibile. El *elimină* contradicția (aporia) şi *păstrează* în forme convenabil *modificate* cele două opinii curente. Şi aceasta e considerată a fi o "demonstrație suficientă" : « Căci dacă aporiile sunt rezolvate şi opiniile care sunt comune tuturor sunt păstrate, demonstrația va fi suficientă » (1145b,7). "Soluționarea unei aporii reprezintă, de fapt, descoperirea [a ceea ce căutăm]" (1146b,7).

Să urmărim felul în care procedează concret Aristotel în cazul acestei aporii şi vom intui astfel mai exact felul în care funcționează metoda pe ansamblu. El oferă patru soluții explorând patru contexte diferite, la dificultatea pe care o discutăm. Iată-o pe prima:

Soluția 1 (1146b31-36) este ceva de tipul: dacă facem o distincție subtilă observată de cele două părți, între *a poseda cunoaşterea fără a face uz de ea* şi *a poseda cunoaşterea şi a face uz de ea*, putem compatibiliza cele două teze, întrucât un "adevăr" mai profund despre omul akratic. Să lămurim mai întâi această distincție conceptuală : de exemplu, eu *dețin* cunoştința că "România se află în Europa" dar nu am *făcut uz* de ea în ultimele cinci minute (nu am actualizat-o în minte). Când spun că cineva *ştie* ceva, nu spun automat că el *se gândeşte* întotdeauna la acest ceva sau că se gândeşte cum.

> Dar noi vorbim despre cunoaştere în două sensuri şi o atribuim atât unuia care o *posedă* fără a face uz de ea, cât şi celui care *face uz* de ea. Deci contează dacă cineva posedă cunoştința că acțiunea sa e greşită fără a face uz de această cunoştință şi, respectiv, dacă el posedă această cunoştință şi face uz de ea. Căci acest din urmă caz pare incredibil (adică să ştii şi să faci uz de cunoştința că acțiunea pe care o faci e greşită - teză ce reformulează ideea lui Socrate - V.M.); dar acțiunea greşită făcută fără a face uz de cunoaşterea faptului că e greşită nu pare incredibilă" (1146b32-37, trad. Irwin).

Omul akratic *ştie* că acțiunea lui (e.g. fumatul) e dăunătoare în sensul că *posedă* această cunoaştere (fumatul e dăunător), dar el poate face totuşi acțiunea (să fumeze) mânat de dorință (plăcerea irezistibilă a fumatului), deoarece el *nu face uz* în acel moment de acea cunoştință (pur şi simplu o ignoră; "nu mă gândesc la faptul că țigarea produce cancer" - zice el). Interpretate în acest fel, (a) & (b) nu se mai contrazic, căci omul akratic e unul care *ştie* şi *nu ştie* că această acțiune e rea - ştie şi nu ştie în sensul mai exact că *posedă* cunoaşterea că fumatul e rău, dar *nu face uz* de această cunoştință. Iată cum e posibil ca atât susținătorul tezei (a) cât şi susținătorul tezei (b), teze care sunt *în aparență* reciproc-contradictorii, pot să aibă parțial dreptate: (a) oamenii acționează adesea în moduri contrare celor în legătură cu care ei *posedă cunoaşterea* că e bine să le facă şi, totodată, (b) nimeni care *face uz* de această cunoaştere nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el crede că e bine să facă. Omul akratic e omul care *posedă cunoaşterea* că o acțiune e rea, *nu face uz* de această cunoaştere, dar face totuşi acțiunea, mânat de pasiuni. Dacă în (a) "ştie" înseamnă "posedă cunoaşterea" iar în (b) "ştie" înseamnă "face uz de ceea ce ştie",

Valentin Muresan

atunci (a) şi (b) devin compatibile. Ceea ce a făcut Aristotel a fost să precizeze în fiecare teză sensul lui « a cunoaşte » dată fiind ambiguitatea acestuia. Această ambiguitate, nesesizată de preopinenţi, este cauza sau explicaţia contradicţiei de la nivelul « opiniilor comune». Odată recunoscută ambiguitatea, aporia dispare.

Intrarea în gimnaziul din Sardis

Şi analiza aporiilor legate de *akrasia* continuă în Cartea a VII-a EN

Capitolul VII, 4 soluţionează a cincea aporie despre cel « nestăpân pe sine în sens absolut ». Există oare aşa ceva, sau toţi cei care sunt nestăpâni pe sine sunt aşa într-un sens relativ ? După trecerea în revistă critică a diferitelor utilizări, se ajunge la concluzia că nu putem vorbi de stăpânire şi nestăpânire « propriu-zise » decât în domeniul plăcerilor în care se manifestă cumpătarea şi necumpătarea, nestăpânirea nefiind totuşi un viciu, dar fiind blamabilă. Nestăpânul pe sine « pur şi simplu » urmăreşte asemenea plăceri nu pentru că le-a ales deliberat ca scop ci din cauza alegerii sale deliberate şi a modului său de a gândi. În rest, trebuie să precizăm de fiecare dată relativizarea conceptului: « nestăpânire *la mânie* », « la onoruri » etc. şi să aplicăm aceşti termeni doar în virtutea analogiei ».

Capitolul 5 argumentează de ce stăpânirea şi nestăpânirea « propriu-zise » se manifestă numai în domeniul uman al cumpătării/necumpătării ; în domeniul animal vorbim doar metaforic de nestăpânire (vezi dispoziţiile bestiale ale omului).

Şi tot aşa până la capitolul VII, 10 care e dedicat clarificării aporiei privitoare la raportul dintre înţelepciunea practică şi nestăpânirea de sine: un înţelept practic nu poate fi akratic, în ciuda afirmaţiei unora că înţelepciunea practică e virtutea intelectuală surclasată de plăceri într-un om nestăpân pe sine.

Şi cu aceasta, fără a se fixa formal vreo definiţie, se conchide: „Am tratat deci în cele de mai sus despre *natura* stăpânirii şi nestăpânirii de sine, a tăriei şi slăbiciunii de caracter precum şi despre raporturile existente între aceste dispoziţii habituale” (1152a, 35). Rezolvarea acestor aporii a însemnat „a lăsa intacte unele susţineri şi a le modifica pe altele”, adică a încerca să facem coerente opiniile divergente iniţiale (1146b, 6). Iar în „soluţionarea [acestor] aporii constă, de fapt, descoperirea [a ceea ce căutăm]” (1146b, 6). Dar ce anume căutăm? Uneori ni se spune că „adevărul”, alteori „clarificarea” opiniilor existente, alteori „concluzii convingătoare”, alteori „natura” unui lucru. Pasajul de mai sus ne spune că am aflat ce *sunt* akrasia, enkrateia etc. şi cum sunt ele corelate. Acest „sunt” pare să semnifice atât o predicaţie esenţială cât şi una neesenţială. Clarificând diversele opinii exprimate cu privire la aceste noţiuni, am ajuns să formulăm o

Valentin Muresan

concluzie convingătoare (nu una necesară, deductivă) despre *specificul* lor, un specific ce poate fi util omului politic în luarea deciziilor sale practice.

Dacă privim atent, vom observa că pasajul VII, 1-10, care e dedicat în *totalitate* temei akrasiei şi relaţiei acesteia cu virtutea etică, este pur şi simplu o aplicare riguroasă a metodei diaporematice la clarificarea „problemelor dialectice" ridicate de aceste concepte. Practic nici un rând nu iese în afara schemei dialectice a listării problemelor, identificării şi, apoi, rezolvării aporiilor. Nimic nu e redundant, nimic nu e gratuit. Acest gen de „analiză critică" strânsă, de *aplicare* riguroasă a metodei, e singura lectură adecvată a textelor Stagiritului.

Ea reprezintă, de altfel, o caracteristică a *întregii* lucrări. Iată argumentele ce susţin această teză: după cele câteva remarci metodologice generale din I, 4, asistăm la o primă şi explicită aplicare a metodei diaporematice la *eudaimonia* şi apoi, mai puţin sistematic, la aplicarea ei la tema virtuţii etice începând cu Cartea II a *Eticii nicomahice*. Iată numai câteva indicii ale prezenţei acestei metode în tratarea *virtuţii*. Putem găsi în aceste pasaje un moment în care o „opinie comună" e considerată în mod *nemijlocit* ca principiu pe motivul că „faptul este îndeobşte admis" şi trebuie asumat ca atare: anume opinia că „acţiunile trebuie să exprime judecata dreaptă" (1103b, 35). Apoi, imediat mai jos, se face referire la necesitatea rezolvării aporiilor (1104a, 11), ca şi la o *propoziţie dialectică* privitoare la relaţia dintre a fi drept şi a practica dreptatea (1105a, 19) sau la o altă „problemă" privind raportul dintre binele real şi aparenţa binelui (1114b), la o „opinie comună" despre dreptate luată ca punct de plecare (1129a, 7), la două probleme dialectice privind dreptatea (1136b, 15), la mai multe opinii comune privitoare tot la dreptate (1137a, 10-20; 1144b, 19) etc. În VI, 12-13 se formulează patru *aporii* cu privire la înţelepciunea practică şi la cea speculativă apoi care sunt dezlegate apoi rând pe rând. Ca să nu mai socotim şi punerea la lucru a metodologiei de elaborare a definiţiei virtuţii prin gen şi diferenţă – metode aflate de asemenea în inventarul *Topicii*. E drept că demersul „dialectic" nu mai pare aici atât de riguros ca în paginile care urmează (privitoare la *akrasia*), dar el impregnează textul şi putem spune că reprezintă spiritul în care e abordat subiectul virtuţii. La acestea am mai putea adăuga discuţia despre virtutea curajului – în partea ei dedicată formelor de curaj aparent (III, 8): aceasta e, în realitate, o listare a „ceea ce se mai vorbeşte" despre curaj şi o examinare critică a acestor opinii comune. Şi partea dedicată dreptăţii începe cu precizarea că se va folosi „aceeaşi metodă ca şi în cele precedente" (V, 1). Se mizează apoi pe opinii comune unanim acceptate („toţi oamenii înţeleg prin dreptate ... 1129a,5), pe proceduri de definire prin gen proxim şi diferenţă specifică; capitolul despre dreptatea ca reciprocitate începe cu „după unele opinii" şi continuă cu evidenţierea aporiilor (V, 5); capitolul următor, despre dreptatea politică, începe cu o „problemă dialectică": „Care sunt actele nedrepte .... Sau poate că nu e aşa ...". Capitolul 7 despre dreptul natural şi pozitiv începe şi el cu listarea opiniilor comune: „După opinia unora ...Această opinie nu este însă decât parţial valabilă". Mai departe se discută „aporia cu privire la noţiunea de echitabil" (1137b, 5) etc. „Problema" dacă fericirea este identică cu plăcerea sau nu e abordată frontal în EN VII, 11 unde se enumeră „opiniile curente despre plăcere" (1152b, 1-25). Apoi se argumentează de ce teza că plăcerea este binele suprem al omului nu se susţine, dar nici teza că plăcerea e un rău, cum spunea Speusip. Alte opinii şi aporii sunt examinate în continuare, inclusiv în Cartea X, 1-5: „Astfel, unii filosofi afirmă că plăcerea este binele suprem, alţii dimpotrivă, că e un rău absolut" (1172a, 29) - până când i se găseşte un loc potrivit în discuţia despre fericire: „căci pentru virtutea etică lucrul cel mai important e să-ţi placă ceea ce se cuvine" (1172a, 24). Cititorul superficial ar putea parcurge cuprinsul EN ca pe un text-fluviu, de tratat, în care Aristotel îşi deapănă liniar gândurile şi argumentele. Ar fi o

Valentin Muresan

lectură improprie cauzată de o inexplicabilă orbire cu privire la prezența metodei dialectice. În realitate, semnele folosirii metodei sunt prezente pretutindeni.

Aristotel ?

Să urmărim mai atent descoperirea dialectică a *principiului fericirii* în EN. Aristotel pleacă de la listarea punctelor de vedere despre fericire urmărind să determine mai clar „ce este ea"; dar nu toate opiniile curente despre fericire sunt luate în seamă, de pildă cu cele vizând modurile de viață vulgare sau banale (EE, 1215a, 30) sau cele ale maselor de oameni ori ale bolnavilor mintal etc. Doar trei moduri de viață sunt frecvent menționate pentru analiză: viața dedicată plăcerilor, viața dedicată onoarei cetățenești și viața intelectuală. Aporiile apar astfel: un savant demn de toată stima, Eudoxos susține că fericirea e viața plăcută (ceea ce susțin și majoritatea celor ce vorbesc azi despre fericire). Iar este binele omului. Dar Aristotel ne aduce aminte că plăcerea e resimțită și de animale sau de sclavi, care nu sunt oameni; deci ea nu poate fi binele *specific* omului și care îl definește. Rezultă că există o contradicție între cele două susțineri. Pentru a elimina contradicția și a compatibiliza cele două teze Aristotel va modifica (cel mai puțin cu putință) una dintre teze, în acest caz pe prima: după ce clarifică sensul „plăcerii" el argumentează că plăcerea nu e binele omului, dar ea *însoțește* binele omului („de plăcerile trupești se poate bucura și un sclav nu mai puțin decât omul cel mai desăvârșit" - 1177a, 6-10). Plăcerea face parte din viața fericită, mai ales plăcerile superioare, dar nu ține de esența ei. O viață dusă într-o continuă durere fizică nu poate fi numită fericită chiar dacă ar avea toate celelalte ingrediente. Iată aici o schematizare a acestui exemplu.

Fericirea umană este viața de plăceri.	aporie ⟷	Fericirea umană nu este viața de plăceri pentru că și animalele sau sclavii sunt capabili să resimtă plăcerea.

Pentru a compatibiliza cele două teze, Aristotel o modifică pe prima astfel:

Fericirea umană nu este viața de plăceri ci este o viață *însoțită* de plăceri diverse care o potențează.	aporie rezolvată	**Fericirea umană nu este viața de plăceri** pentru că și animalele sau sclavii sunt capabili să resimtă plăcerea.

Valentin Muresan

Contradicția a fost astfel eliminată, dar prin aceasta nu am aflat decât *direcția* în care să mergem spre principiu, nu principiul însuşi: anume suntem îndemnați să nu mai căutăm fericirea în viața de plăceri. Dar oare plăcerile – fizice şi intelectuale – care însoțesc o viață fericită fac sau nu parte din *propriul* (specificul) fericirii? Iată o întrebare la care procedura diaporematică de compatibilizare a opiniilor curente nu ne oferă nici un răspuns. O altă procedură dialectică trebuie aruncată în luptă şi aceasta e *procedura lingvistică* ce ne permite să distingem între predicarea esențială şi cea neesențială în genere. Rezultatul obținut e negativ: plăcerile nu țin de esența virtuții etice. Utilizând, aşadar, o diversitate de metode, care se găsesc în *Topica*, ajungem treptat tot mult mai aproape de răspunsul la întrebarea „ce *este* fericirea?" Rezolvarea acestor aporii – spune Stagiritul – înseamnă totuşi a afla încotro nu trebuie să mergem: nu trebuie să mai căutăm esența fericirii în plăcere. Să încercăm o altă pistă, o altă opinie comună despre fericire:

Fericirea umană e viața conformă virtuților etice.	aporie ⟷	Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice deoarece există un fel de viață superioară, care ne înrudeşte cu fericirea beatifică a zeilor (anume contemplarea).

Rezolvarea aporiei constă în modificarea tezei din stânga:

Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice ci „fericirea umană în sens secundar" este viața conformă cu virtuțile etice.	aporie rezolvată	**Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice** deoarece există un fel de viață superioară, care ne înrudeşte cu fericirea beatifică a zeilor (anume contemplarea).

Putem spune că „fericirea (în sens secundar) *este* viața conformă cu virtuțile etice"? Putem spune acest lucru, dar nu că „Fericirea (pur şi simplu) este viața conformă cu virtuțile etice". Aplicând acelaşi test lingvistic de verificare a tipului de predicație posibil, constatăm că şi „viața contemplativă" se poate predica esențial despre fericire (în sensul cel mai înalt). Acest test, aşadar, ne permite să distingem „părțile" esențiale ale fericirii de cele „proprii" şi respectiv, „accidentale".[34] În felul acesta, am conturat „specificul"[35] *principiului* fericirii umane (*Top*. I, 4). Travaliul de formulare a principiului antrenează *mai multe procedee dialectice* pe lângă aşa-zisa „metoda diaporematică" ce reprezintă, totuşi, coloana lor vertebrală.

Ce se obține la final? Se obține, „într-o formă mai clară, [un răspuns probabil la întrebarea] ce *este* fericirea" (*EE*, 1217a, 20) şi un *corp consistent de opinii* legate de tema fericirii. Plecând de la opiniile diferiților autori cu privire la problemele ridicate de tema fericirii, vom determina ce anume presupune fericirea pentru a fi ceea ce este în sens absolut (*haplos*), adică indiferent de subiectul care o trăieşte sau o discută, în calitatea ei de „universal" (1180b,

[34] V. Mureşan, *Comentariu la Etica nicomahică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, cap. 8.4.

[35] Scopul cercetării dialectice nu e doar găsirea definiției fericirii (a esenței), ci a *specificului* ei: esență plus propriu şi chiar accidente. În *Despre suflet* Aristotel formulează foarte clar acest obiectiv: „Scopul nostru e să înțelegem mai întâi *natura esențială* a sufletului şi în al doilea rând proprietățile lui; dintre acestea, unele sunt considerate însuşiri *proprii* ale sufletului însuşi, în timp ce altele se consideră că sunt împărtăşite şi cu animalul, datorită prezenței în el a sufletului" (DA, 402a,5).

Valentin Mureşan

15). Aceasta înseamnă a clarifica în mod similar *şi conceptele înrudite* (virtute, voluntar, akrasia etc.) precum şi *relaţiile* dintre ele. În acest proces global, care depăşeşte limitele simplei definiri a fericirii, constă degajarea principiului.

Liceul

După cum se vede, procedura diaporematică nu e o procedură de descoperire a definiţiilor, ci una mai generală, de *clarificare* a unei probleme în vederea explicării „naturii” ei, adică a ceea ce este ea în sens absolut, în sine, ca atare (*haplos*): înţelegerea ce este akrasia în sine, nu ce este ea corelată cu diferite afecte nespecifice, deşi într-un sens mai metaforic al cuvântului. În *Etica eudemică* Aristotel vorbeşte de primul efort de a obţine „o concluzie *convingătoare*”, nu neapărat adevărată, de a „urmări să descoperim într-o manieră *clară*” ce *este* un anume lucru, plecând de la o listă de opinii respectabile (*endoxa*) care „sunt corecte dar *neclare*” (*EE*, 1216b 26-1217a, 20). În interiorul acestui *demers de clarificare* putem urma desigur şi alte reguli ale metodei dialectice şi să fixăm, de pildă, *definiţia* akrasiei ca o dispoziţie habituală capabilă de alegere deliberată corectă a scopului bun dar care nu rezistă plăcerilor înţelept alese mai ales de nevoile corporale şi acţionează împotriva alegerii deliberate. E vorba de omul care are un caracter slab şi care ştie că lucrul pe care îl face e rău, dar îl face pentru că e sclavul plăcerilor. Însă demersul dialectic nu se rezumă la găsirea unor asemenea definiţii. Şi alte noţiuni înrudite sunt clarificate cu acest prilej şi comparate: caracter slab/rezistent, impetuozitate/moliciune, abilitate, cumpătare/necumpătare etc. Aşa pot fi puse în evidenţă trăsăturile „proprii” ale akrasiei (care aparţin numai ei, dar sunt contingente) şi trăsăturile ei „accidentale” (împărtăşite cu alte lucruri şi contingente). Metoda diaporematică e numai una dintre metodele dialecticii aristotelice, după cum metoda diviziunii genurilor e o alta, iar inducţia ori diferitele metode de argumentare sau de identificare a propriului, diferenţei, accidentului etc. sunt altele.

Etica şi ştiinţa politică reprezintă domeniul contingentului: aici nu vom putea vorbi despre adevăruri necesare şi universale, ca în matematică, ci numai de adevăruri probabile. Chiar şi principiul fericirii aşa cum e developat de Aristotel este o propoziţie probabilă:

> „Trebuie să fim mulţumiţi, deci - vorbind despre asemenea subiecte [fluctuante, variabile] şi având asemenea premise [probabile] - cu indicarea adevărului în linii mari şi în schiţă şi să discutăm despre lucruri care sunt numai în cea mai mare parte adevărate şi despre premise de acelaşi fel din care vom obţine concluzii care nu sunt mai bune decât premisele” (1094b, 11-27).

Valentin Muresan

Concluziile raționamentelor dialectice sunt probabile deoarece provin din „opinii comune" probabile iar adevărul lor definitiv nu este – în abordarea coherentistă pe care i-o dă Stagiritul - decât *limita* acceptabilității raționale a opiniilor comune în urma unor ajustări adecvate aduse acestora, deci nu e o stare actuală de fapt. De altfel, despre fericire, onoare şi plăcere vom avea întotdeauna explicații şi păreri diferite în funcție de interesele celor ce le fac (1096b, 23-6).

Ne-am putea întreba acum în ce fel foloseşte Aristotel principiile odată descoperite? Dat fiind că scopul unei ştiințe practice este îmbunătățirea modului în care trăim, nu îmbunătățirea cunoaşterii, cred că e greşit să susținem, cum face R. Kraut, că scopul demersului dialectic „de la principii" este „dobândirea unei mai bune înțelegeri a asumpțiilor inițiale de la care am plecat"[36]. Acesta poate fi scopul unei ştiințe theoretice. Scopul eticii e să-i învețe pe cei ce o studiază *cum să trăiască fericiți*. Aşadar, la întrebarea în ce constă demersul „de la principii" răspunsul se găseşte în bună parte în *Politica*. Într-o lume în care constituțiile politice ale cetăților greceşti, şi nu numai, erau focalizate pe scopurile „cuceririi" şi „îmbogățirii", Stagiritul vine cu propunerea de a schimba acest reper cu acela al fericirii. El continuă aici tradiția platonică a reflecției despre cetatea ideală. Dar, observă elevul lui Platon, pentru a ne organiza viața şi cetatea spre a trăi fericiți trebuie să ştim mai întâi ce *este* fericirea.[37] Nu doar fericirea oamenilor individuali, ci şi fericirea cetății, adică cea mai bună constituție. Cea mai bună constituție e aceea care „permite oricui să fie în cea mai bună stare şi fericit" (1324a, 30). O asemenea constituție prevede mijloacele necesare pentru a-i face pe oameni fericiți de la concepția asupra dimensiunilor cetății şi perioada optimă pentru căsătorie, la legile educației publice. „Cetatea bine orânduită e aceea care posedă posibilitățile cele mai mari de a realiza fericirea" (1331b, 24). O seamă de legi care converg în conceptul de fericire elaborat în EN sunt obiectul de studiu al *Politicii*. Şi, în plus, pentru că fericirea e bazată pe orice viață care exprimă virtuțile etice (şi intelectuale), modelele de virtuți etice descrise în EN sunt apte să formeze reperul judecării morale a unor cazuri noi de acțiuni ale cetății şi vieții. Acesta e începutul cazuisticii morale – un alt răspuns al teoriei aristotelice la întrebarea ce să facem pentru a *trăi* fericiți.

[36] R. Kraut, *How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method*, în R. Kraut (ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, 2006, p. 88.

[37] „Oricine se întreabă cu seriozitate care este forma cea mai bună de constituție, trebuie să determine mai întâi ce mod de viață este cel mai dezirabil" (*Pol*., 1323a, 14).

Valentin Muresan

6. Dreptatea

Virtutea etică centrală în *Etica nicomahică* este aceea a dreptății (*dikaiosyne*), virtute care a beneficiat de o atenție specială și din partea lui Platon, ce i-a închinat dialogul *Republica*. Aceasta e o virtute importantă atât datorită relevanței sale etice pentru viața fiecărei persoane, cât și grație conexiunilor sale strânse cu sferele juridicului și politicului.[38] „Constatăm că dispoziția habituală pe care toți o au în vedere atunci când vorbesc despre dreptate este dispoziția care ne face să înfăptuim acțiuni drepte, să facem dreptate și să dorim rațional ceea ce e drept" (1129a,8-10). Trei lucruri merită așadar să fie urmărite în legătură cu dreptatea: statutul ei de virtute, relația ei cu acțiunile drepte și facerea dreptății în tribunale. Ce e mai important decât aceste lucruri, atât pentru viața individului cât și a cetății?

De altfel, respectul legii era pentru atenieni una dintre cele mai importante valori civice. "Jurământul judiciar", depus de cetățenii care participau în tribunale și jurii, cerea să votezi numai în acord cu legile și decretele poporului Atenei, să asculți ambele părți în mod egal și să votezi sau să judeci drept. Dar ce înseamnă să *judeci drept*? Pentru a înțelege și justifica procedurile juridice drepte avem nevoie de o înțelegere a conceptului de dreptate.

Analiza conceptului de "dreptate" urmează același curs ca și aceea a celorlalte virtuți etice: „Problemele pe care trebuie să le examinăm cu privire la dreptate și nedreptate sunt acestea: Cu ce feluri de acțiuni au ele a face? Care fel de mijloc e dreptatea? Care sunt extremele între care dreptatea e un intermediar? Să purcedem a le examina prin același tip de cercetare pe care am folosit-o pentru celelalte discutate anterior" (1129a,1-). Dar dreptatea e o virtute complexă: înainte de toate, ea are mai multe specii. Mai întâi, avem diviziunea între "dreptatea generică (universală)" și "dreptatea particulară"; apoi, cea din urmă se divide în "dreptate distributivă" și "dreptate corectivă". Să le luăm pe rând.

[38] Într-un discurs funerar ținut în cinstea soldaților atenieni căzuți la Lamia în anul 322, Hyperides lega ideea fericirii de aceea a dreptății: "Pentru ca oamenii să fie *fericiți* ei trebuie să fie conduși de vocea legii, nu de amenințările unui om; oamenii liberi nu trebuie să fie înfricoșați de acuzații, ci doar de dovedirea vinovăției; iar siguranța cetățenilor noștri trebuie să depindă [...] numai de încrederea în lege".

Valentin Muresan

Vom începe cu ceea ce Aristotel numeşte **dreptatea generică** (sau universală) (V,1). De ce dorinţă iraţională (afect) este legată ea? Surprinzător, ea nu e legată de un afect *anume* sau de un tip particular de acţiune, ci vizează *toate afectele* de care sunt legate celelalte virtuţi – dar privite sub aspectul manifestării lor în *relaţiile cu alţii*, să zicem în viaţa publică (nu în viaţa privată sau faţă de sine) (1129b, 30-35). Căci a te comporta vicios în relaţiile cu alţii înseamnă a le produce diverse „prejudicii" şi, în acest sens, a le face o „nedreptate". De exemplu, viciul *grosolăniei* e, pe de o parte, o dispoziţie habituală personală; pe de altă parte, atunci când el e manifestat în relaţiile cu alţii poate lua forma *calomniei* – care e un act de nedreptate ce trebuie pedepsit de lege; viciul *laşităţii* manifestat în relaţiile cu cetatea (fuga de pe câmpul de luptă, abandonarea armelor etc.) poate da naştere actului nedrept de *trădare de patrie*. Prejudiciile aduse celorlalţi - iată temeiul pentru care aceste tipuri de acţiuni nedrepte trebuie interzise de lege; asemenea manifestări ale viciilor în relaţiile cu alţii sunt *ilegalităţi*.

Prin urmare, un act de nedreptate comis în mod voluntar (premeditat sau nu) este un „prejudiciu" adus altor persoane, de pildă rănirea unui preopinent comisă de un „irascibil" sau falimentul unei afaceri comune produs de un „risipitor" (1135b, 10-1136a10). Un risipitor îşi poate risipi averea proprie, e problema lui şi nu vom spune că îşi face prin aceasta o nedreptate. Când îl prejudiciază însă pe altul, falimentându-l, el comite o nedreptate. Agentul e responsabil pentru toate prejudiciile comise în mod voluntar, inclusiv pentru cele involuntare făcute din ignoranţă dacă starea de ignoranţă putea fi evitată. Dar nu are sens să spui că ţi-ai făcut singur o nedreptate. Poţi face nedreptate sau dreptate numai *altora*. În schimb, poţi avea o atitudine personală viciul desfrâului (e.g. beţia) ca dispoziţie habituală şi să o manifeşti doar în viaţa privată, fără a produce prejudicii altora. Legile trebuie să interzică numai acele acte care produc prejudicii altora, deci care sunt nedrepte. În general, cum scopul legilor cetăţii e asigurarea binelui comun, a fericirii comunităţii, aceste legi trebuie să prescrie toate acţiunile care rezultă din virtuţile noastre etice şi să interzică toate acţiunile vicioase. În acest fel Aristotel poate susţine că "dreptatea (generică) cuprinde în ea întreaga virtute" (1129b, 30). Aşa se face că, în această accepţie a termenului, "acela care violează legile este un om nedrept, iar cel ce le respectă este drept" (1129b.20). Rezultă aşadar că „dreptatea generică" e totuna cu *legalitatea*, cu respectarea legilor cetăţii.

Deşi dreptatea generică nu este *una dintre* virtuţile din lista aristotelică, ea fiind cumva de extensivă cu sfera tuturor virtuţilor etice, nu trebuie uitată diferenţa de perspectivă: virtuţile din sfera dreptăţii generice se manifestă în relaţiile publice. Sau, cum spune chiar Aristotel, deşi "dreptatea (generică) este identică cu virtutea, esenţa lor nu este aceeaşi" (1130a,12) - căci una se manifestă în viaţa privată, alta în viaţa publică. Cele două concepte au aceeaşi sferă (sfera dreptăţii generice e identică cu sfera tuturor virtuţilor), dar posedă sensuri diferite. De exemplu, excesul de plăcere tactilă şi gustativă (în viaţa privată) este viciul *desfrânării*, pe când prejudiciile provocate altora (în viaţa publică) de excesul de plăcere tactilă şi gustativă (de pildă de beţie) este o *nedreptate*. Rolul dreptăţii ca problemă politică e să asigure acel cadru normativ coerent în care oameni cu idei şi opţiuni politice diferite să poată trăi împreună fără a-şi aduce prejudicii unii altora. Cum spunea Platon, o cetate dreaptă e o cetate "sănătoasă", adică armonioasă. Aşa încât legile unei cetăţi drepte ar trebui să prescrie, în opinia lui Aristotel, curajul, moderaţia, amabilitatea etc., adică să impună toate virtuţile şi să interzică toate viciile (1129b, 20). Dreptatea universală e dispoziţia habituală de a nu dăuna altora prin practicarea viciilor şi, deci, prin încălcarea legilor care se referă la virtuţi şi la vicii.

În schimb, ceea ce Aristotel numeşte **dreptate particulară (V,2-4)** e o virtute între altele în lista virtuţilor; ea are a face cu bunurile divizibile în cazul cărora câştigul realizat

Valentin Muresan

de una dintre părți antrenează automat o pierdere celeilalte părți. Dreptatea particulară nu se confundă cu legalitatea în sens generic ci are ca reper binele înțeles ca *nepărtinire* (*ison*): noi spunem că lucrurile care sunt nepărtinitoare, cum ar fi distribuirea nepărtinitoare a bunurilor comune, sunt drepte, deşi există lucruri legale care nu au a face cu nepărtinirea – de pildă virtuțile legalizate ale curajului sau mărinimiei, în cazul cărora media nu are a face cu distribuția nepărtinitoare (1130b, 10-25). Aşa cum plecăm de la observația curentă că tot ceea ce respectă legea trebuie numit drept, tot astfel trebuie să admitem că acela care caută, părtinitor, să obțină mai mult decât i se cuvine nedreptățeşte pe cineva; şi nu o face din viciul laşității sau avariției sau lăudăroşeniei etc. (care nu au a face cu părtinirea şi nepărtinirea), ci dintr-un viciu nou, inexistent încă în tabelul virtuților şi viciilor – „nedreptatea". Propoziția „dreptatea este legalitate şi nepărtinire" la această clasificare se referă. Dreptatea are, prin urmare, două mari sensuri: sensul de „legalitate" (dreptatea generică) şi sensul de „nepărtinire" (dreptatea particulară); raportul dintre ele e „acela al părții față de întreg": "tot ce este părtinitor e ilegal, dar nu tot ce este ilegal este părtinitor" (de exemplu, laşitatea nu e părtinitoare) (1130b, 7). Dreptatea particulară e o specie a dreptății generice, manifestându-se şi ea în relațiile cu alții – dar de data aceasta în legătură cu un afect şi cu un tip de acțiune specifice. Dacă cineva comite adulterul din plăcere se numeşte „libertin" (e vicios). Dar dacă o face pentru un câştig material, atunci e *nedrept.* Vom spune în genere că dreptatea particulară e legată de o dorință irațională specială: *plăcerea dată de câştig* (*pleonexia*) prin înfăptuirea anumitor tipuri de acțiuni. Această plăcere poate să fie excesivă sau moderată. Dreptatea particulară mai presupune existența unui o[illegible] care comite nedreptatea şi a altuia care e nedreptățit. Eu nu pot comite adulter cu propria soție şi nici nu mă pot fura singur. Ceea ce caută acum Aristotel este specificul "mediului" pentru aceste tipuri de dreptate şi conchide că ea ar consta într-o anume „egalitate" sau „nepărtinire" (*ison*). Să vedem în ce sens.

Prima specie de dreptate particulară e **dreptatea distributivă:** în cazul acesteia, dorința irațională (afectul) implicată e *pleonexia* (plăcerea de a câştiga) *din distribuirea bunurilor posedate în comun* (1130b, 26): onorurile, bogățiile materiale, siguranța personală etc. Iar *media* e un anume fel de "egalitate proporțională" ce constă din dispoziția de *a dori să atribui egal la merite egale şi inegal la merite inegale*. E plăcerea de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Dreptatea distributivă se referă la ceea ce se cuvine unei persoane în chip de beneficii şi pedepse, altele decât pedepsele penale; este ceea ce judecau juriile Atenei, anume cererile conflictuale ale unor împricinați, fără a condamna, ci urmărind doar restabilirea drepturilor. În judecarea acestor cazuri contează cine e şi ce a făcut omul, ce merite are.

> "Dreptatea este un fel de medie. ... Dreptatea este o dispoziție habituală în funcție de care persoana dreaptă e numită genul de persoană care are înclinația să facă acțiuni drepte în acord cu alegerea deliberată şi să *distribuie* bunuri - fie între ea şi o altă persoană sau numai între alte două persoane - aşa încât să nu-şi atribuie sieşi mai mult din ceea ce e de dorit şi mai puțin semenului (şi invers în ceea ce priveşte dăunătorul), ci ceea ce e proporțional egal; şi la fel în ce priveşte *distribuirea* bunurilor între alte două persoane" (1134a).

În cazul viciosului, a omului nedrept, *excesul* e dorința intensă de a câştiga nemeritat (de a-şi însuşi ceva util dar care nu i se cuvine, în detrimentul celuilalt), e dorința de a-şi distribui sieşi mai mult [din ceea ce e util] şi a-i da mai puțin altuia, cu toate că merită. De exemplu, a-ți însuşi o parte mai mare din profitul unei afaceri comune decât cea care ți se cuvine după mărimea participării la afacere. Sau a alerga după onoruri chiar dacă ştii că nu le meriți, văduvind pe alții de ele care, poate, le-ar merita. *Insuficiența* e plăcerea de a-ți distribui ție mai

Valentin Muresan

puțin şi mai mult altuia [din ceea ce e dăunător]. De exemplu, a participa cu mai puțini bani decât trebuie la fondul cetății pentru caz de calamitate, transferând povara pe umerii celorlalți. Certurile încep atunci când două persoane egale (ca merit) primesc părți inegale sau persoane inegale ca merit primesc părți egale. În cazul celui ce face dreptate (juriul, care e încorporarea dreptății), a fi drept înseamnă a distribui recompensele şi poverile asupra împricinaților după meritul şi vina fiecăruia (adică imparțial). Aceste relații de distribuție sunt şi ele formalizate juridic. Juriul, aşadar, dacă e o întrupare a virtuții dreptății, trebuie să trateze în mod *nepărtinitor* părțile şi să distribuie după merit. Dificultatea care apare e legată de definirea „meritului", care e făcută diferit în diferite regimuri politice, de unde modalități diferite de distribuire a bogăției comunităților.

Dreptatea corectivă e legată şi ea de un afect şi de un tip de acțiune specifice: *pleonexia (dorința de a fi în câştig, fie şi prin abuz) în orice relație privată, recunoscută legal, între doi indivizi*. Legile nu se referă în acest caz la virtuți şi vicii, ci la prevederi ale dreptului penal, ale dreptului familiei, ale dreptului comercial etc. Aceste relații între indivizi pot fi mai multe:

- a) relații *voluntare*: când ele apar cu consimțământul ambelor părți, e.g. contractele (de vânzare, cumpărare, cauțiune, depozitare etc.) (1131a 2-5);
- b) *relații involuntare*: când apar împotriva voinței unei părți, fie din cauza (b1) *ignorării respectivei părți* ("clandestine") (e.g. furtul, adulterul, otrăvirea, prostituția, asasinatul, falsa mărturie etc.), fie din cauza (b2) *aplicării forței*, violenței asupra respectivei părți (e.g. maltratarea, sechestrarea de persoane, jaful, înfăimarea, ultrajul etc.) (1131b 5-10).

Am văzut că în cazul dreptății distributive, distribuție dreaptă era una proporțională cu meritul sau cu contribuția proprie. Dreptatea corectivă joacă un rol rectificator în raporturile legalizate dintre persoane private, rectificarea unei nedreptăți fiind făcută proporțional cu ceea ce-i revine *de drept* fiecărui individ ca merite sau calitățile personale. Dreptatea corectivă se referă aşadar la ceea ce e de cuvin unei persoane căreia i s-au adus daune de către o alta în relațiile comerciale, de familie, cetățeşti etc., relații apărate de lege şi care, dacă sunt încălcate, atrag, pentru corecție, *pedepsa*. "Dreptatea corectivă protejează pe fiecare cetățean de *pleonexia* celorlalți (T. Irwin).

Să analizăm exemplul *adulterului* practicat din plăcerea de a câştiga bani (*pleonexia*), o plăcere ce însoțeşte şi potențează acțiunea. Acesta e un act de „libertinaj" prin care libertinul îşi nedreptățeşte soțul provocându-i o „pierdere" (înjosindu-l) în timp ce sieşi îşi provoacă un „câştig" (material); şi o face prin încălcarea convenției din dreptul familiei care-i interzice să-şi înşele soțul. Această „inegalitate" creată între pierdere şi câştig, comparativ cu ceea ce prevede legea cu privire la relația soț-soție, este o nedreptate.

Cum se administrează în acest caz dreptatea? Judecătorul trebuie să *corecteze* nedreptatea şi să refacă egalitatea conform legii, adică să *pedepsească* adulterinul şi să compenseze astfel corespunzător pe cel înşelat. Fiecare va avea în final „partea ce-i revine *de drept*, fără pierdere şi fără câştig" (1132b, 17). În facerea dreptății în sens corectiv nu contează meritele sau virtuțile părților, ci numai fapta. În acest caz, are sens să se spună că „acțiunea dreaptă [a judecătorului] reprezintă poziția intermediară între a comite nedreptatea [de către adulterin] şi a o suporta [de către celălalt soț], una constând în a avea mai mult, alta în a avea mai puțin decât trebuie" (1133b, 35).

Pe noi ne interesează însă cu prioritate altceva, ceva ce Aristotel nu tratează, din păcate, deloc în capitolul dedicat dreptății corective (V, 4), anume ce înseamnă a avea *viciul* libertinajului, mai precis care e afectul implicat aici şi ce sens au excesul, insuficiența şi măsura

Valentin Muresan

justă. Sigur, adulterinul îşi poate înşela soţul în mod *accidental*, fără să aibă un caracter rău, dar în faţa judecătorului această diferenţă nu contează: ”Nu are importanţă aici dacă un om bun l-a jefuit pe un om rău sau o persoană rea pe una bună, nici dacă e o persoană bună sau rea cea care a comis adulterul. Legea priveşte doar la diferenţa făcută de daună şi tratează părţile ca egale” (1132a, 1-5). Poate că această plasare a discuţiei cu prioritate în perspectivă juridică – aceea a administrării dreptăţii - face ca aspectul caracterial al dreptăţii/nedreptăţii corective să nu pară a-l interesa în acest caz pe Stagirit. Din punct de vedere *etic*, însă, tocmai ce înseamnă un *om* drept/nedrept ne interesează cu prioritate. Căci a acţiona drept nu înseamnă pur şi simplu a respecta legile, ci a acţiona din virtutea dreptăţii. Să încercăm un răspuns la întrebarea de mai sus urmând mai mult logica textului decât dovezile textuale directe.

Ce este, aşadar, *viciul* libertinajului, această formă de nedreptate ce se manifestă în adulterul făcut din dorinţa de câştig (*pleonexia*)? El ar trebui să fie o dispoziţie habituală care înclină persoana să practice adulterul de dragul plăcerii de câştig şi să vadă ca firesc acest gen de comportament. E vorba, la prima vedere, de un „exces” în afectul plăcerii date de câştig prin practicarea adulterului. Care e, atunci, *media* şi *deficienţa*? Nu există aşa ceva, căci ar fi absurd să ne întrebăm când, cu cine şi cum ar fi bine să comitem adulterul. Neexistând media în afect, extremele „excesului” şi „deficienţei” nu mai au nici ele vreun sens. La fel ca şi în cazul prostituţiei, furtului, homicidului, defăimării etc., e absurd să ne întrebăm în raport cu cine, în ce moment şi în ce mod trebuie comise o defăimare, un ultraj sau un jaf etc.; „simplu fapt de a le comite constituie în sine o greşeală”; pe scurt, adulterul, ca şi celelalte vicii, sunt rele *in sine* (cf. 1107a, 17). Ele nu sunt extrema în raport cu o medie. Prin contrast, virtutea (a fi un *om drept*) e pur şi simplu dispoziţia habituală de a nu resimţi plăcere (sau chiar a resimţi durere) legată de câştigul ilicit obţinut prin încălcarea legilor ce reglementează „relaţiile private”. Ea e opusul viciului, nu media între acest viciu şi celălalt. Un om drept în acest sens al cuvântului nu va practica adulterul ca pe un mod de viaţă, adică nu-şi va înşela sistematic soţul, indiferent de circumstanţe, chiar dacă ar fi, accidental, ar putea-o face.

Acropole şi teatrul lui Dionisos (latura sudică)

Ca să schimbăm exemplul, în contractele de vânzare, suma stipulată în contract trebuie primită de cel ce vinde, iar dacă nu o primeşte înseamnă că e înşelat: i se produce un „prejudiciu” iar cel ce cumpără are un „câştig” ilicit. Judecătorul trebuie să restabilească egalitatea dintre pierdere şi câştig, dintre cel ce suportă nedreptatea şi cel ce o face. În acest context, al

Valentin Muresan

administrării dreptății corective, „insuficiența constă în a suporta nedreptatea iar excesul în a o comite” (1134a, 14).

Dar *viciul* nedreptății corective? Acesta e *dispoziția habituală de a considera firească plăcerea dată de câștigul obținut din nerespectarea contractului de vânzare*. Evident, nici aici nu putem spune că a dori câștigul prin înșelarea partenerului de contract atunci când trebuie, cum trebuie, pentru ce trebuie, reprezintă „măsura justă” în nerespectarea contractului. Înșelarea partenerului de contract e o nedreptate în orice circumstanțe, e un *rău în sine*. În acest caz, binele moral nu e o medie, ci negația acestui rău intrinsec. Un om nedrept *suferă* din cauza absenței plăcerii date de câștigul obținut prin încălcarea relațiilor private, lui îi place să încalce legea. Un om drept nu suferă dacă-i lipsesc aceste plăceri; el pur și simplu se *bucură* că nu are asemenea plăceri.

Aristotel menționează printre încălcările relațiilor private „otrăvirea”; aceasta poate însemna a omorî pe altcineva prin otrăvire - care e o acțiune nedreaptă *în sine* - dar și a te *sinucide* prin otrăvire. E oare sinuciderea prin *otrăvire* o acțiune nedreaptă în sens corectiv? Așa cum am mai spus, eu pot comite o nedreptate otrăvind pe altul, însă nu pot comite o acțiune nedreaptă față de mine (1138a, 15-25). Totuși, Aristotel admite că am putea spune că sinuciderea prin otrăvire e nedreaptă în sensul *dreptății generice* (încălcarea unei legi care interzice sinuciderea), caz în care îmi provoc mie o daună și comit, prin aceasta, o nedreptate „față de cetate” (nu față de mine) (1138a, 10-15). Un asemenea sinucigaș își va produce desigur o daună și siesi, dar aceasta nu înseamnă că am avea de-a face cu un act de nedreptate, căci actele de nedreptate se fac numai altora, „ele presupun întotdeauna mai mult de o persoană”, pentru că omeni nu suferă o nedreptate în mod voluntar (V, 11).

În concluzie, sunt două aspecte implicate în această discuție: aspectul *administrăării* dreptății de către tribunale și acela al *caracterului* drept al persoanei în sensul dreptății corective. În cazul primului putem spune, odată cu Aristotel, că *excesul* constă în comiterea nedreptății (a avea mai mult decât ai dreptul, prin însuși un câștig ilicit) iar *insuficiența* constă în suferirea nedreptății (a avea mai puțin decât ai dreptul, a-ți se impune prin abuz o pierdere). Judecătorul face dreptate *corectând* „negativa” dintre pierdere și câștig într-un mod imparțial (sau echitabil), adică aplicând o pedeapsă proporțională cu dauna (pedeapsa e o daună compensatorie) pentru a înlătura profitul celui ce a comis fapta.

Dacă ne referim însă la *caracterul* persoanei care comite acte de nedreptate, aceasta le poate comite accidental, dar și deliberat (din viciul nedreptății). Acest viciu este o dispoziție habituală care o face să dorească excesiv un câștig personal prin încălcarea înțelegerilor private legalizate, câștig personal pe care-l consideră perfect justificat, chiar dacă a produs un prejudiciu persoanei nedreptățite. În cazurile de nedreptate corectivă menționate de Aristotel avem *vicii intrinseci* care nu au o medie și o altă extremă corelative (cf. 1107a, 10-25). Orice încălcare a legii e un rău intrinsec, ea neputând fi justificată în nici o circumstanță. Prin contrast, un *om drept* în acest sens e acela care nu are acest viciu instrinsec și crede că binele moral constă în respectarea acestor relații private. Dreptatea corectivă e virtutea ce asigură o constantă plăcere de a distribui după merit, iar viciile constau în plăcerea de a-ți însuși părtinitor mai multe beneficii decât ți se cuvin și mai puține poveri decât ți se cuvin.

La o primă vedere, dreptatea corectivă are ca afect asociat tot *pleonexia*, ca și dreptatea distributivă; de fapt, există o diferență între ele: prima formă de dreptate e legată de *pleonexia* în acțiunile de distribuire a bunurilor comune, cea de-a doua de *pleonexia* în relațiile recunoscute legal dintre doi indivizi privați. De aceea e importantă expresia: virtutea e legată de „afecte *și*

Valentin Muresan

acțiuni" - căci afectele despre care e vorba în cazul virtuților etice sunt plăceri *de a acționa într-un anume fel*.

Afectul	Exces	Medie	Insuficiență
Toate afectele presupuse de celelalte virtuți/vicii	vicii **în relațiile cu alții**	**Dreptatea generică (legalitatea)** toate virtuțile privite în relațiile cu alții [legile cetății vizează binele comun, fericirea; ele reglementează toate acțiunile care duc la fericire; deci orientează formarea tuturor virtuților]	vicii **în relațiile cu alții**
Pleonexia (dorința de câștig)	dorința de a-ți distribui mai mult decât altora din ce e util	**Dreptatea particulară** **dreptatea distributivă** (distribuire după merit)	dorința de a-ți distribui mai puțin decât altora din ce e dăunător.
	dorința de a-ți crea un câștig în exces încălcând o convenție [comiterea nedreptății]	(nu există medie) **dreptatea corectivă** [a corecta o daună, egalitatea, [illegible]	(nu există insuficiență) [suferi[illegible]

În problema administrării juridice a dreptății, tribunalele au a face exclusiv cu *acțiunile* drepte sau nedrepte. Eticianul e interesat și el de acțiuni, dar în acelaşi timp de *persoane*, de *caracterul* drept sau nedrept al omului şi, de ce nu, de educarea acestuia. Şi politicianul responsabil e preocupat cu prioritate de aceste din urmă aspecte. Care este relația dintre caracterul drept şi acțiunile drepte? Ea nu pare să fie o relație simplă atâta vreme cât se poate afirma că

> „Atunci când cineva provoacă nişte prejudicii (altuia), el comite o nedreptate şi acestea sunt acte de nedreptate [e.g. furtul], dar el nu e prin aceasta nedrept" (1135b,22).

Pare să existe o ruptură între caracterul drept/nedrept al acțiunii şi caracterul drept/nedrept al agentului - a comite acte nedrepte nu înseamnă neapărat a *fi* nedrept. Pot exista oare acte nedrepte comise de oameni drepți? Mai putem numi drept un om care comite acte nedrepte?

Am văzut deja că teoria lui Aristotel ne permite să spunem coerent că aceeaşi acțiune (X restituie o datorie lui Y) poate fi:

- *impropriu (accidental) dreaptă* - dacă e făcută *involuntar* (prin forțare) (1135a,18-20); de pildă, agentul "participă" *fără să vrea* la o acțiune dreaptă ce-i e impusă de alții; în acest caz, acțiunea e dreaptă [prin accident] dar agentul ca persoană poate fi nedrept (el nu contribuie direct la acțiune).
- *dreaptă (în sens slab, impropriu)* - dacă e făcută „*doar* în mod voluntar [dar nepremeditat]", e.g. dintr-un impuls de milă (1136a,3); în acest caz, acțiunea e dreaptă [prin accident], dar agentul poate fi nedrept.

Valentin Muresan

– *dreaptă (în sens tare, propriu-zis)* - dacă e făcută *voluntar şi premeditat* (motivul e alegerea deliberată sau virtutea dreptății); în acest caz, acțiunea e dreaptă [propriu-zis] şi agentul e un om drept.

Deci, poți fi un caracter drept şi să faci [prin accident] - în mod voluntar sau involuntar - acțiuni nedrepte (1137a,18-25; b, 34), dar dacă eşti un caracter drept nu poți "practica [sistematic] nedreptatea". Căci dacă eşti drept, eşti *înclinat să faci în mod constant* acțiuni drepte. Numai un om drept poate face acțiuni *propriu-zis* drepte: căci caracterul drept al acțiunii e *derivat din cauza ei* (virtutea dreptății), nu e o proprietate intrinsecă a acțiunii. Altfel, şi omul drept poate comite, în mod accidental, acțiuni de tipul celor nedrepte. Dar el nu devine prin aceasta nedrept. Şi aceste acțiuni nu sunt *propriu-zis* nedrepte, căci cele propriu-zis nedrepte sunt făcute din viciul nedreptății. „Şi omul curajos e capabil să-şi arunce scutul şi să fugă. Totuşi, de fapt, a face acte de laşitate sau de nedreptate [propriu-zise] nu înseamnă a face [din întâmplare] acte de acest fel, ci a le face *dintr-o anumită dispoziție habituală*" (1137a,23-24).

În concluzie, în viziunea lui Aristotel, centrul de greutate al teoriei etice stă în lămurirea şi fundamentarea a ce înseamnă să fii un *om* moral, nu atât a ce înseamnă să comiți (eventual accidental) *acte* morale. Şi aceasta pentru că actele morale nu poartă în ele însele valoarea etică ci şi-o derivă din valoarea motivului (a virtuții sau a viciului).

Themis - zeița dreptății

În capitolele V, 6 şi VIII, 9-12 Aristotel comentează ceea ce el numeşte *dreptatea politică*. După ce a explicat natura abstractă a dreptății şi nedreptății (1134a,15), el leagă tema de orientarea generală a lucrării - care e o cercetare *politică* (despre binele cetății). Stagiritul observă că trebuie să vorbim despre "grade ale dreptății" (1159b,30), determinate de "extensiunea comunității de interese": va exista aşadar o *dreptate politică*, dar şi o *dreptate în raporturile de familie*, care este mai degrabă ceva "asemănător" dreptății decât dreptatea propriu-zisă (1134b,16). Prima se referă la dreptatea ce există într-o cetate aflată sub conducerea legii, nu

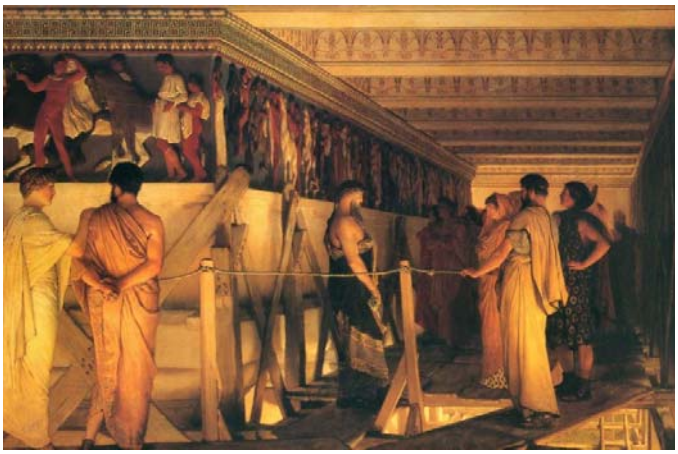
Valentin Muresan

a unui tiran (1134a,35-b,1), mai exact la formele de justiție corespunzătoare diferitelor regimuri politice. Diferitelor forme de guvernământ (regalitate, tiranie, aristocrație, oligarhie, timocrație, democrație) le corespund forme diferite de dreptate (1161a,13). În societățile sănătoase există dreptate politică deoarece dreptatea distributivă şi corectivă sunt regula: aici cetățenii sunt liberi şi egali fie după criteriul egalității proporționale (definit de dreptatea distributivă), fie după cel al egalității aritmetice (dreptatea corectivă) (1134a,27). În societățile nesănătoase (tiranii, oligarhii) avem doar ceva "asemănător" dreptății. Dreptatea există numai în cetățile dominate de *lege*. Problematica dreptății politice se referă, de fapt, la aplicarea principiilor egalității distributive şi egalității corective la toți cetățenii liberi şi egali ai cetății; dreptatea politică înseamnă domnia legii. În regimurile democratice, importanța dreptății politice e maximă deoarece aici cetățenii sunt egali şi interesele comune sunt numeroase. În tiranii, dimpotrivă, "dreptatea ocupă un loc neînsemnat" (1161b10).

Etica nicomahică e prima lucrare cunoscută ce se referă la studiul metodic al *caracterului* (*ethos*) şi la ce înseamnă o *viață reuşită* (*eudaimonia*). Ea conține numeroase pasaje ce privesc importanța **educației etice** pentru o cetate ce vrea să o ducă bine. Realizarea fericirii personale presupune viața în grup, viața în cetate, şi aceasta pentru că toate componentele fericirii - de la virtuțile etice la prieteni şi bogăție - presupun viața politică. Convingerea lui Aristotel, spre deosebire de cea a sofistului Likofron, de exemplu, este că statul trebuie să se ocupe nu doar de garantarea juridică a dreptății pentru cetățenii săi, ci şi de formarea lor în calitate de cetățeni drepți şi virtuoşi. Iar virtuțile caracterului, de care depinde fericirea noastră, nu pot fi garantate fără un program sistematic de educație etică a tinerilor. Cetățile evaluate, după Aristotel, sunt acele comunități care urmăresc în mod programatic fericirea cetățenilor lor prin legi "care să-i facă buni şi drepți".

Partizan al unui program de educație etică publică, Aristotel vede în acesta o expresie a preocupării reale a cetății pentru fericirea cetățenilor. Educația etică priveşte formarea şi cizelarea caracterului în sensul cultivării virtuților etice (dar şi al celor dianoetice) încă de la o vârstă fragedă. Școala trebuie orientată spre pregătirea tinerilor pentru un mod de viață virtuos. Dar formarea virtuților etice e un lucru dificil deoarece ea nu se face prin *studiu* (cum ar fi recomandat Socrate, care le considera o formă de înțelepciune ştiințifică), ci prin „deprindere" sau *exercițiu*, adică în genere prin repetarea acelor activități care sunt considerate ca virtuoase (curajul se deprinde prin exerciții militare adecvate) sau prin internalizarea unor reguli de conduită încetățenite utilizând mecanismul recompensei şi pedepsei (în familie, în şcoală) sau prin imitarea unor *modele* de virtute (modele reale sau modele evocate prin studiul literaturii şi istoriei) sau prin muzică ("În ritmul melodiilor subzistă o îndeaproape imitare a furiei şi blândeții, a curajului şi moderației, ca şi a opuselor lor, şi a altor calități morale, aşa cum se verifică în experiență; noi ne modelăm sufletul când ascultăm asemenea lucruri" (*Pol*. 1340a)) etc. Şi astăzi, atunci când se pune problema integrării eticii în curriculumul şcolilor, problema nu e aceea de a pune accentul pe aspectele cognitive (a învăța teoria lui Aristotel sau Platon) ci pe aspectele emoționale şi comportamentale direct legate de formarea caracterului. Din păcate, aceasta este o orientare pedagogică uitată.

Valentin Muresan



Phidias arătând frizele Parthenonului

Sigur, putem constata fără prea multă bucurie, ne spune Aristotel, că majoritatea cetăților ignoră educarea caracterelor şi că, în consecință, educarea virtuților etice se face la întâmplare, de către persoane care nu posedă o *cunoaştere practică* (etică, politică), în funcție de *experiența* proprie, care e întâmplătoare şi lacunară (e vorba de părinți, rude, dascăli). Stagiritul crede că aceasta e insuficient. Avem nevoie în primul rând de o explicație sistematică a fenomenului moral şi *Etica* serveşte acestui obiectiv. Avem nevoie apoi de *legi* care să impună numite valori (virtuți) pentru toți cetățenii şi să susțină educația familială. Nu poți pretinde ca în familie copilul să fie educat în spiritul moderației în ceea ce priveşte acumularea de bogăție, dar viața publică să-i ofere exemple contrare. Viața publică trebuie armonizată prin legi care să impună virtuțile şi să descurajeze comportamentele vicioase. În acest context, teoriile morale („de ce”-ul dat de *cunoaşterea etică)* pot servi la explicarea şi justificarea legilor cu conținut moral. Aceste teorii nu sunt inutile, cum s-ar putea crede la o privire superficială, căci ele au „o putere de a influența şi încuraja” mai ales pe acei care şi-au format deja un caracter frumos, deoarece le oferă în plus o *elucidare rațională* a ceea ce sunt, ca şi un țel inteligibil în viață. În orice caz, chiar dacă nu pentru omul de rând, teoriile etice sunt necesare *politicianului înțelept* care vrea să decidă în cunoştință de cauză ce *legi* să adopte pentru educarea populației şi simte nevoia unui ghid pentru evaluarea persoanelor şi acțiunilor virtuoase ori vicioase:

> „Legea ne cere să înfăptuim actele unei persoane curajoase - de exemplu, să nu dezertăm din post, să nu fugim sau să nu ne aruncăm armele - ca şi pe acelea ale unei persoane cumpătate - cum ar fi să nu comitem adulterul sau acte de violență - ca şi pe acelea ale unei persoane amabile - să nu lovim sau să nu insultăm, de exemplu. Şi în mod similar, ea cere să facem acțiuni în acord cu celelalte virtuți şi interzice pe acelea în acord cu viciile” (1129b,20-25).

Dar asta nu înseamnă că legile ar fi îndrumare sigure, căci ele ne spun numai în mare ceea ce avem de făcut, trebuind să fie aplicate *în funcție de circumstanțele particulare*; or, pentru asta nu există un canon, ci e nevoie de înțelepciune practică (*phronesis*): de dascăli înțelepți, de judecători înțelepți, de politicieni înțelepți. Legea bună şi înțelepciunea practică se completează reciproc. Înțeleptul practic (*phronimos*) e instanța ultimă de judecată morală şi spre formarea *înțelepciunii morale* trebuie să tindă până la urmă educația etică. S-a spus adesea că teoria etică a lui Aristotel nu oferă o metodă de evaluare morală (un test). Ea oferă, după cum am văzut, ceea ce am putea numi metoda *mentoratului*. Şi, aşa cum se va dovedi în evul mediu târziu, metoda *cazuisticii* morale pentru cei ce vor să facă evaluări mai obiective.

Valentin Muresan

Cât de departe suntem, cu Aristotel, de viziunea actuală despre menirea şcolii. Azi suntem dominaţi de o interpretare eminamente *vocaţională* a procesului educaţional, de obsesia pentru specializarea timpurie, de supradozarea câtorva discipline (ştiinţifice) şi ignorarea suverană a altora (mai ales a celor artistice). Şi ne mirăm apoi că "poporul nostru" preferă subprodusele culturale şi se dedă la comportamente care uimesc Europa civilizată. Înţelegem greu (!) că un om dopat cu matematică şi gramatică *nu* e un om civilizat, nu e un adevărat "european", ci e un fel de primitiv cu aspect de om modern. Că menirea şcolii obligatorii (şi chiar a universităţii) nu e formarea de specialişti, ci de oameni evoluaţi capabili să se specializeze. Din punctul acesta de vedere mai avem ce învăţa de la Aristotel. Iar dacă nu vrem să-l luăm în seamă pe el, să-l ascultăm pe Einstein:

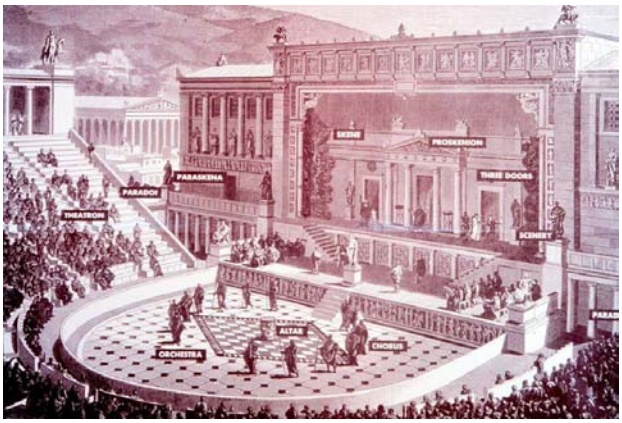
> "Este esenţial ca tânărul studios să dobândească o înţelegere a valorilor şi o simţire vie pentru ele. El trebuie să dobândească un simţ acut al frumosului şi al binelui moral. Altfel - cu cunoaşterea sa specializată - el se va asemăna mai mult cu un câine bine dresat decât cu o fiinţă umană armonios dezvoltată".

Valentin Muresan

7. Virtuțile dianoetice
Prietenii şi prietenia

Am văzut că în cazul virtuților etice - virtuți ale părții *dezirante sau orectice* a sufletului (*orexis* = dorință) - acțiunile virtuoase presupun totuşi folosirea rațiunii; nu în sensul unui calcul matematic sau al unei demonstrații logice, ci în sensul în care toate acțiunile *raționale* ale omului, chiar şi cele non-morale (a mânca, a benchetui, a se juca, a face politică, a creşte copiii, a lupta etc.) presupun în ultimă instanță o *alegere rațională*: alegem în mod *deliberat* între a face şi a nu face o anumită acțiune. Optăm între variante acționale posibile pe bază de deliberare rațională. Animalele reacționează instinctual la plăceri şi dureri. Problema eticii aristotelice e ce înseamnă să facem alegeri raționale *înțelepte* în sens etic, adică de ce avem nevoie pentru a alege *binele* ce vizează realizarea unei vieți fericite, în funcție de circumstanțele particulare variabile ale acțiunii (la momentul potrivit, în felul potrivit, etc). Un om înțelept face acest lucru *aproape spontan*: atunci când îşi alege prietenul el nu rationează desfăşurat şi îndelung asupra a ceea ce e bine să facă, ci „simte" acest lucru; persoana cumpătată "simte" când să se oprească din mâncat şi băut; persoana curajoasă "vede" instantaneu când e bine să fugă din fața pericolului şi când nu.

În cazul virtuților *dianoetice* sau *intelectuale* adică ale virtuților părții raționale a sufletului, lucrurile stau oarecum diferit. Ele sunt calități ce facilitează descoperirea adevărului, fie acesta "adevărul practic" ce ne ghidează acțiunile raționale (la aceasta contribuie sub-partea opinativă sau deliberativă a sufletului rațional), fie adevărul teoretic - capacitatea de a desfăşura calcule matematice demonstrații logice, explicații cauzale, fără legătură cu dorința de a acționa (cunoaşterea de dragul cunoaşterii; la aceasta contribuie sub-partea epistemică a sufletului rațional). Virtuțile părții opinative sunt arta (*tehne*) şi înțelepciunea practică (*phronesis*); cele ale părții epistemice sunt ştiința (*episteme*), intelectul intuitiv (*nous*) şi înțelepciunea speculativă (*sophia*). Aceste două clase de virtuți intelectuale prezintă asemănări şi deosebiri (Cartea VI).



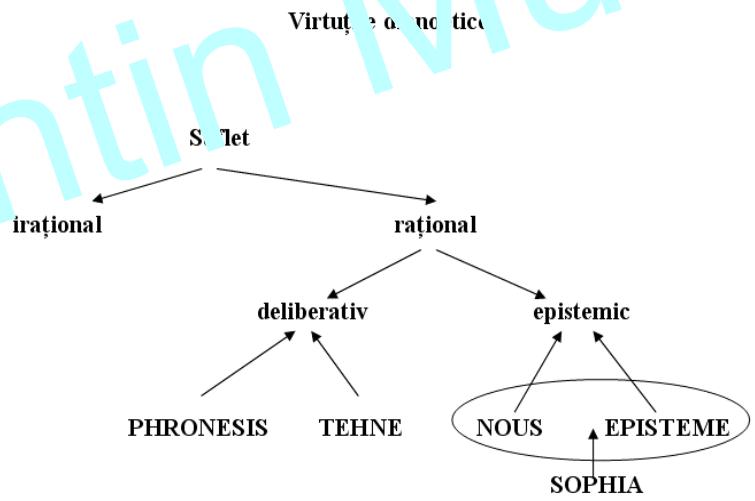
Teatrul

Valentin Muresan

Să plecăm de la teza generală, acceptată deja, că „virtutea unui lucru e aptitudinea sa de a-şi îndeplini (bine) funcţia proprie” (1139a,18). Aristotel susţine că funcţia sub-părţii deliberative a sufletului raţional e cunoaşterea "adevărului practic" şi acţiunea în consecinţă, altfel spus ceea ce e *bine* să facem sau să producem (de exemplu, intuirea binelui moral şi alegerea cu discernământ a mijloacelor pentru a-l atinge). Trebuie reţinut că partea deliberativă a sufletului lucrează întotdeauna integrat cu partea dezirantă, singura care poate determina acţiunea de creare a unui produs (arta) sau de realizare a binelui uman (înţelepciunea practică). Ceea ce nu se întâmplă cu partea epistemică. Aşa se explică afirmaţia Stagiritului că "înţelepciunea practică nu e o dispoziţie habituală întru totul raţională" (ea e parţial afectivă) (1140b, 30). Virtuţile părţii deliberative a sufletului (înţelepciunea practică, arta) sunt calităţi care ne ajută să ajungem *cel mai bine* la adevărul practic, deci să ştim cum e realmente bine de trăit şi cum să producem bine.

Funcţia părţii *epistemice* a sufletului e *cunoaşterea adevărului epistemic* (un adevăr ce nu priveşte acţiunea): e vorba despre adevărul explicativ cu privire la cele ce sunt necesare, adică la cele ce nu pot avea loc altfel decât aşa cum au loc, şi aceasta întru eternitate (cerul, divinitatea, obiectele matematice); e un adevăr nelegat de dorinţe şi acţiuni ci pur şi simplu de posesia cunoaşterii - care se cheamă "contemplare" (*theoria*).

Virtuţile părţii epistemice (ştiinţa, intelectul intuitiv, înţelepciunea speculativă) sunt acele calităţi ale raţiunii noastre care ne ajută să ajungem cel mai bine la adevărul epistemic. Ele nu sunt dispoziţii vizând media în afecte şi acţiuni, ci *dispoziţii de cunoaştere* a unor adevăruri necesare. Sunt dispoziţii achiziţionate prin *studiu*, nu prin deprindere. Iată ta[illegible] dianoetice:



Să le prezentăm pe rând.

Arta (*tehne*) este un *hexis poietike* (1140a,21) adică o dispoziţie habituală a sub-părţii *opinative* sau *deliberative* a părţii raţionale a sufletului care conţine abilităţile cognitive necesare făuririi unui produs (*poieta).* E *know-how*-ul medicului sau constructorului de corăbii. Ea are ca obiect producţia (*poiesis*), nu acţiunea (*praxis*) (VI,4).

Înţelepciunea practică (*phronesis*) este un *hexis praktike*, adică o dispoziţie habituală a sub-părţii *opinative* a părţii raţionale a sufletului care conţine abilităţile cognitive

Valentin Muresan

necesare pentru a intui binele moral şi a opta, prin deliberare raţională, pentru mijloacele cele mai adecvate de a-l obţine; ea este "o dispoziţie habituală capabilă să vadă adevărul practic, acela care presupune raţiunea şi vizează acţiunea cu privire la ce e bine sau rău pentru fiinţa umană" (1140b, 5). E capacitatea care ne spune ce e bine/rău să facem cu adevărat spre a duce o *viaţă fericită*, iar nu ce să facem într-un anume domeniu practic particular (e.g. în medicină sau în alte meserii). Vom spune în acest sens că "înţelept practic" e Pericle, nu un medic bun. Înţelepciunea practică e legată de fiinţa umană privită ca fiinţă politică. E vorba de o capacitate de "deliberare corectă" despre *binele omului ca om*, capacitate gata să se adapteze mereu la contextul particular în care are loc judecata (VI,5). Adevărul cu privire la acţiunea umană e, în acest caz, un "*adevăr practic"*, adică o dorinţă corectată şi orientată de "gândirea practică", de gândirea orientată spre un scop - singura care poate *cauza* acţiunea raţională (1139a, 30-35). Senzaţiile sau virtuţile epistemice nu pot cauza acţiunea, iar dorinţele lipsite de îndrumarea raţiunii nu pot cauza acţiunea *raţională*.

Ştiinţa (*episteme*) (VI,3) este un *hexis apodeiktike* (de la *apodeixis* = demonstraţie silogistică). În sensul tare al cuvântului, e capacitatea de a practica ştiinţa demonstrativă a cărei metodă e silogismul demonstrativ (metafizica, fizica, astronomia). Într-un sens slab, Aristotel vorbeşte şi de ştiinţele în formare cum ar fi „ştiinţa politică” (1094a,28) sau „ştiinţa legislativă”

Atena, zeiţa înţelepciunii

Intelectul intuitiv (*nous*) (VI,6) e un *hexis* capabil de aprehendarea imediată, nediscursivă, a principiilor prime şi definiţiilor conceptelor de bază. Aristotel postulează o asemenea virtute pentru că în lanţul demonstraţiilor logice nu se poate merge la infinit: trebuie să ne oprim la principii care sunt *nedemonstrabile* (ci adevărate prin *nous*). Activitatea *nous*-ului, *theoria*, e un fel de percepţie intelectuală, de intuiţie intelectuală a evidenţei adevărului principiilor (de pildă că un lucru nu poate să existe şi să nu existe în acelaşi timp şi sub acelaşi raport sau că omul e un animal - fapt evident pentru cel obişnuit cu studiul naturii).

Valentin Muresan

Înțelepciunea speculativă (*sophia*) (VI, 7) e un *hexis* care combină *episteme* şi *nous*. Ea are ca obiect zeii şi sfera stelelor, adică realitățile „de ordinul cel mai înalt” (necesare, imuabile, supraumane, divine); din acest motiv e considerată uneori - la concurență cu *nous* - drept *dispoziția (virtutea) de ordinul cel mai înalt.*

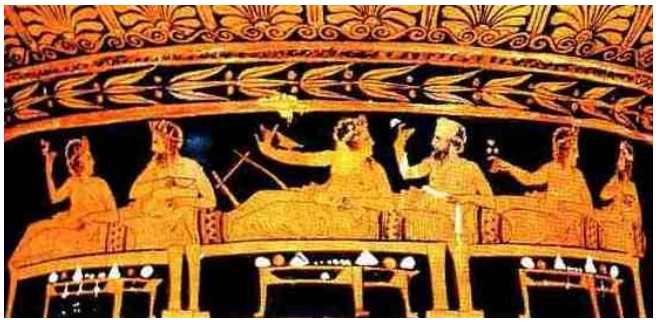
Aşa se face că activitatea de căutare a adevărului epistemic (sau viața dedicată acestui obiectiv) e considerată forma cea mai înaltă de viață fericită. Exemplele date sunt cele ale modului în care au înțeles să trăiască Anaxagoras şi Thales, dar ne putem gândi şi la modul de viață din Academie şi Liceu. O viață dedicată complet studiului celor mai subtile materii, la care nu orice om trebuia să aibă acces: metafizica (teologia), astronomia matematică, matematicile avansate, principiile necesare ale fizicii. Aristotel a oscilat dacă să facă publice sau nu o parte dintre descoperirile sale şi a fost „certat” într-o scrisoare de Alexandru Macedon atunci când a făcut-o.

Problema *Eticii nicomahice* este următoarea: există un tip de viață specific umană care e optimizat (desăvârşit) de virtuțile pur intelectuale ale sufletului - să o numim viața intelectuală; şi există viața optimizată de virtuțile etice - să-i spunem viață morală. Cum am putea decide rațional care dintre ele e viața fericită (*eudaimonia*)? E prima? E a doua? Sunt amândouă? Sau sunt amândouă şi încă ceva?

"Axioma eudemonistă" a lui Socrate este aceea că „fericirea” este dorită de toți oamenii ca scop desăvârşit al tuturor activităților lor raționale. Dar ne vine greu să spunem în ce constă fericirea atâta vreme cât părerile pe această temă diferă radical între ele. Hedoniştii susțin că fericirea constă în plăcere (Aristip, Eudox, mulțimea). Mulți cred că în virtutea etică, plăcerea fiind ceva ruşinos (Antistene, poate Socrate). Unii acred t în punctul de vedere comun că ea s-ar reduce la a fi bogat şi a avea noroc. Şi câte altele. Platon şi Aristotel adoptă o soluție holistă: fericirea e un mod de viață care are mai multe componente sau "parți". Ea are o *esență* (definiție) şi anumite trăsături *neesențiale* (proprii şi accidentale). În opinia lui Aristotel toate acestea trebuie identificate pentru a vorbi de o bună caracterizare a fericirii. Întrebarea dificilă e: care sunt ele şi care sunt astea? Răspunsul Stagiritului va înclina spre soluția conform căreia bunurile sufletului (virtuțile) trebuie să fie cele esențiale căci ele optimizează direct funcția omului - viața rațională. Dar, fidel metodei sale, el nu le uită nici pe celelalte: „Fericirea [mai] are nevoie şi de bunuri exterioare” (1099a, 31), adică de o seamă de *condiții necesare* care nu constituie fericirea, dar fără de care e greu să pretinzi că eşti realmente fericit. E vorba de şansa de a avea o origine nobilă (de exemplu a te naşte într-o familie de cetățeni - Aristotel ştiind prea bine ce însemna să nu fii cetățean al Atenei), să ai copii reuşiți şi mulți, să beneficiezi de o corespunzătoare situație materială, să te bucuri de faimă, de onoruri, de toate virtuțile corpului (sănătate, frumusețe fizică, forță, perfecțiunea dimensiunilor**),** să ai **mulți şi buni prieteni** (VIII, IX), în fine, să ai noroc.

Aristotel nu dezvoltă pe larg în EN această temă a părților fericirii, dar o face în *Retorica*. În schimb, în EN el dezvoltă tema prieteniei. Trebuie precizat din start că sub eticheta "prieteniei" avem, în ciuda aparențelor, două teme distincte: *prietenii* şi *prietenia*. Prietenii sunt un "bun exterior" (deci o condiție necesară a fericirii), pe când prietenia e o nouă *virtute etică*, nediscutată până acum.

Valentin Muresan



Banchetul

Câteva cuvinte despre **prietenie** ca virtute etică. Afectul reglat de prietenie e *bunăvoința* (dorința binelui celuilalt, dorință care să fie reciprocă). Putem discuta despre diferite forme de prietenie, unele aparente, altele nu. Prima e *prietenia din plăcere*: în cazul acesteia prietenii au plăceri comune şi prietenia se încheagă pe acest fond (e.g. doi prieteni care-şi satisfac plăcerea de a juca tenis; prietenia bazată pe relații pur sexuale). Problema acestei forme de prietenie e că e relativ instabilă – ea durează atât cât durează plăcerea, iar plăcerea se stinge repede. Apoi am putea vorbi de *prietenia bazată pe interes*, când prietenii îşi adresează beneficii reciproce şi aceasta le cimentează prietenia (e.g. prietenia de afaceri). Ea durează atât cât durează şi interesul.

În fine, e *prietenia din virtute*, caz în care prietenii îşi doresc unul altuia pentru că vor să-şi perfecționeze reciproc virtuțile; ceea ce face pentru prietenii săi face pentru că îi ține la el *ca om*, nu ca furnizor de plăceri sau de beneficii. De exemplu, doi prieteni adevărați de acest fel se ajută reciproc în mod dezinteresat în privința sănătății. Aceasta este prietenia veritabilă şi ea durează oricât, căci virtutea e un lucru deosebit de stabil al omului. În această accepțiune, *prietenia* este dispoziția habituală de a dori în mod deliberat şi reciproc, în măsură egală, binele celuilalt de dragul valorii lui intrinseci (de dragul frumuseții caracterului său), fără vreun interes egoist sau urmărind plăcerea (1157b, 30). Prietenia veritabilă presupune deci bunăvoință reciprocă şi egalitate între parteneri, fiecare dorind binele celuilalt. A dori bine prietenului pentru prietenul însuşi înseamnă a fi prieten în sensul cel mai înalt al cuvântului.

Prieteniile bazate pe plăcere sau pe interes, crede Aristotel, sunt posibile doar între doi oameni vicioşi sau între un virtuos şi un vicios. Dar prietenia bazată pe valoarea personală e posibilă numai între oameni de virtute.

Acestea fiind zise, putem trece acum la analiza temei centrale a EN - *fericirea*.

.

Valentin Muresan

8. Fericirea

Tema centrală a *Eticii nicomahice* e *eudaimonia*, viața reuşită, împlinită, înfloritoare, fericită. După Aristotel, şi în general după eticienii antichității, întrebarea centrală a eticii era: ce înseamnă să duci o *viață bună* şi ce trebuie să faci pentru a o trăi efectiv? Abia tradiția iudeo-creştină a pus în centrul reflecției etice *legea* morală iar utilitarismul s-a concentrat pe moralitatea *acțiunii*. Etica virtuții e concentrată pe *caractere* şi pe *vieți*. În fond, şi astăzi ne întrebăm la fel: ce contează cel mai mult în viață? Care e acel țel suprem care subordonează toate celelalte scopuri ale noastre şi care trebuie să aibă prioritate absolută dacă vrem să avem o viață reuşită? Mulți români ar răspunde: banii. Alții vorbesc de sănătate ori de satisfacții profesionale şi de familie. Iar alții ar defini altfel "binele omului".

Problema fericirii - şi a condiționărilor ei politice în cetate - nu era nici pe vremea lui Aristotel o temă exclusiv savantă, ci una care se afla pe buzele tuturor. Iar la întrebarea ce înseamnă o viață împlinită existau tot atâtea soluții câte opinii. Aristotel pleacă - în mod dialectic - tocmai de la aceste păreri larg împărtăşite, dar divergente, pentru a lămuri sensul *eudaimoniei*.

Ce credea despre fericire grecul de rând, care venea în Academie nu să-l asculte pe Platon, ci să asiste la luptele de cocoşi? Ca să nu dea a lehamite din mână când îi puneai această întrebare, trebuia, probabil, să-i aminteşti vreo poezie populară, eventual să o şi cânți. Iată un...

*"Cel mai bun dar pentru muritori e **sănătatea***
*Apoi vin bujorii cei fără de pereche ai **frumuseții***
*În rândul al treilea e **bogăția**, dar ea să câştigată şi neblamată de nimeni*
*Iar în al patrulea rând să-ți petreci cu **prietenii** ceasul tinereții".*

Grecul de rând gândea, aşadar, foarte asemănător cu românul de rând. Prioritățile într-o viață reuşită sunt sănătatea şi forma fizică, precum şi - s-ar putea altfel - bogăția materială. Grecul antic avea, în plus, un accentuat cult pentru prietenie, ceea ce nouă ne sună destul de străin.

Să lăsăm însă această poezie şi pe bărbații Atenei veniți să se distreze în Academie, deranjați poate de pâlcul de "platonişti" care le încurcau jocurile. Pe un templu din Delos puteam citi următoarea inscripție:

"Lucrul cel mai frumos e **dreptatea**, să fii **sănătos** - cel mai bun;
Însă din toate cel mai plăcut - împlinită **dorința** să-ți vezi".

Prin "dreptate" nu ştim dacă nu se înțelegea bunătatea morală în genere, noblețea caracterului - un sens mai vechi al lui *dikaiosyne*. Din nou apare pe lista priorităților sănătatea, această virtute a corpului şi, surprinzător, satisfacerea dorințelor. „Să ai tot ceea ce îți doreşti" – urăm şi noi astăzi celor dragi. Aristip, apoi Epicur, apoi utilitariştii recenți, vor acredita punctul de vedere - foarte popular - că aceasta înseamnă să fii fericit, că fericirea omului e viața plăcută ce derivă din împlinirea dorințelor; putem desigur aduce nuanțări, dar în opinia tuturor acestora fericirea rămâne, în esență, identică cu o *viață plăcută*. DEX-ul nostru, exprimând mentalitatea autohtonă, conservă această tradiție: fericirea este "o stare de mulțumire sufletească intensă şi deplină", iar fericit e acela care "se află într-o stare de deplină mulțumire sufletească, plin de

Valentin Muresan

bucurie". Nu suntem departe de utilitariştii secolului al XIX-lea pentru care fericirea este starea *subiectivă* de plăcere sau de absență a durerii. Grecii secolului al IV-lea aveau o instituție a plăcerii masculine sofisticate: *banchetul* (*symposion*). Era o reuniune între bărbați, aşezați câte doi în paturile dintr-o cameră special amenajată, cu vinuri alese, discuții, recitări şi muzică, totul sub conducerea unui maestru de ceremonii. Să fie fericirea un continuu *symposion*? Aristotel avea un punct de vedere complet diferit. Deşi nu nega importanța stărilor subiective de mulțumire şi bucurie într-o viață reuşită, el nu considera că a *fi* fericit e totuna cu a te *simți* fericit; fericirea nu e un sentiment, ci ține mai degrabă de *calitatea vieții* pe care o duci, pe ansamblul ei. Astfel, poți fi *eudaimon* (să ai în mod obiectiv o viață înfloritoare), fără să *simți* mereu asta, fiind deseori nemulțumit; şi poți să te *simți* fericit (mulțumit) ignorând o mare nenorocire (pierderea brutală a celor dragi şi a averii) care te-a făcut, în *realitate*, ne-*eudaimon*. *Eudaimonia* aristotelică e un concept ce se referă la o realitate obiectivă şi pe termen lung mai degrabă decât la una subiectivă. Ea ține de viața omului *în cetate*, nu e un dat psihologic individual. După opinia lui Aristotel, o cetate bine condusă e o cetate ce urmăreşte fericirea cetățenilor ei. De aceea e important să avem o concepție matură despre fericire.

Stoa din agora ateniană

Înțelepții vremii susțineau puncte de vedere divergente cu privire la fericire. Colegul lui Aristotel din Academie, matematicianul Eudoxos, era partizanul unei soluții hedoniste: "el credea că plăcerea este binele suprem, bazându-se pe observația că toate ființele, atât raționale cât şi iraționale, tind spre plăcere" (EN, 1172b,10). Dimpotrivă, socraticul Antistene şi cinicii se opuneau vehement hedonismului: "Aş prefera să înnebunesc decât să am experiența plăcerii", clamează primul. Iar Platon e convins că fericirea constă în viața morală: "A trăi bine e acelaşi lucru cu a trăi onorabil şi drept" (*Criton*, 48b). Poziția lui Aristotel va fi la intersecția acestor "opinii comune" diverse, aşa cum i-o cerea metoda dialectică. Am putea spune că aceasta ne ajută să înțelegem mai întâi ce *nu* este fericirea, adică ne arată cum să scuturăm diversele „opinii comune" de zgura neadevărurilor pe care le conțin.

Bunăoară, fericirea nu poate fi o viață de plăceri, căci plăcerile aparțin şi animalelor sau sclavilor; or, fericirea e specific umană. Dar nici nu se poate lipsi total de ele, fiind "însoțită" şi "desăvârşită" de plăceri (mai ales de plăcerile superioare).

Valentin Muresan

Fericirea nu e identică nici cu virtutea etică - deoarece poți fi virtuos şi fără să fii activ (dacă dormi întreaga viață), pe când fericirea e o *activitate*, un mod activ de viață.

Fericirea nu se reduce nici măcar la *viața* etică, şi aceasta pentru că această identificare ar ignora viața contemplativă, care e superioară celei etice; or, abia viața contemplativă (cea dedicată științei) pune în valoare excelența umană dezvăluind înrudirea noastră cu zeii.

Fericirea nu e o viață de huzur (scopul vieții nu e îmbogățirea) - căci bogăția nu e un scop în sine, ci un mijloc; şi apoi, există atâția bogați nefericiți.

Fericirea pare a fi ceva mai apropiat de viața contemplativă, de viața dedicată activităților intelectuale, o viață zeiască. Dar să nu exagerăm, omul are nevoie şi de virtuțile etice, căci trăieşte în societate, nefiind zeu. După cum are nevoie şi de bunuri materiale.

Din argumentele schițate mai sus rezultă că fericirea nu e o virtute (o dispoziție habituală), ci o *activitate* (*energheia*). Mai precis, ea e un *mod de viață* (o mulțime de activități optimizate de cele mai înalte virtuți ale omului, cele ale sufletului rațional: etice şi dianoetice). Şi e, poate, chiar ceva în plus ...

Concluzia rezultată din această primă tentativă de cernere şi compatibilizare a "opiniilor comune" despre fericire e următoarea: „Binele specific uman [fericirea] este activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită (*teleia*)" (1098a,15-17).[39] Concluzie ambiguă, care a dat multă bătaie de cap comentatorilor: "desăvârşită" să însemne oare *ultimă* (cea mai înaltă) sau *completă*? Dacă e vorba de cea mai înaltă dintre virtuți, atunci aceasta e *nous*, intelectul intuitiv (conform altor pasaje e vorba de *sophia*, înțelepciunea speculativă). Dacă e vorba de virtutea completă, suficientă sie şi, atunci nu-i mai lipseşte nimic, atunci trebuie să ne gândim la *ansamblul* virtuților, dianoetice şi etice. Avem, aşadar, două interpretări posibile ale fericirii, una exclusivistă şi alta inclusivistă.

Interpretarea exclusivistă îl prezintă pe Aristotel ca pe un intelectualist destul de mărginit (căci fixat în propriu-i ideal de viață) care susține că fericirea umană ar consta în viața dedicată activităților intelectuale, filosofice. Cu cât filosofezi mai mult cu atât eşti mai fericit. Aşa crede, între alții, Mircea Florian: "Supremă fericire, bunul cel mai de preț al omului - după Aristotel - este activitatea cugetării, a contemplării adevărului".Un punct de vedere exagerat şi simplist, care îşi are şansa fericirii doar unui pumn de oameni, imaginați după chipul şi asemănarea lui Platon şi Aristotel. Ba nu e însă o soluție politică la problema fericirii.

Interpretarea inclusivistă sună astfel şi mi se pare mult mai plauzibilă: fericirea umană este o mulțime de tipuri de activități şi acțiuni (o viață) care activează *toate* virtuțile sufletului. "Definiția noastră pare să *includă* toți constituenții necesari ai fericirii; căci unii consideră că ea e virtutea (etică -V.M.), alții că e înțelepciunea practică (*phronesis*), alții că e înțelepciunea speculativă (*sophia*); iar alții că e toate acestea sau unele dintre ele, însoțite de plăcere; în fine, alții includ în plus condițiile externe favorabile. *E rațional să credem că nici unii dintre aceştia nu greşesc complet*, ci au dreptate în anumite privințe, chiar în cele mai multe" (1098b,25-35).

Anthony Kenny crede că în EN şi în EE avem două concepții diferite despre fericire. În EN Aristotel ar fi de părere că viața desăvârşită este cea contemplativă iar viața politică este fericită într-un sens secundar; dar fericirea poate fi găsită în amândouă. În EE, în schimb, nici una dintre cele trei forme de viață nu e singura perfectă, ci desăvârşită e viața politică *şi* teoretică – adică o viață mixtă, dusă conform înțelepciunii practice dar luminată de noblețea aspirației spre

[39] Comentatorii ar fi fost mai bine să remarce faptul că, din context, rezultă că fraza de mai sus ar fi trebuit scrisă astfel: „Binele specific uman [*suprem*] este activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită [dintre ele] (*teleia*)". Iar aceasta este intelectul intuitiv (*nous*) şi activitatea ce-i corespunde este fericirea umană [*desăvârşită*].

Valentin Muresan

theoria.[40] Primul e un punct de vedere inclusivist având ca valoare dominantă *theoria*, al doilea e un punct de vedere pe care l-aş numi exclusivist înglobant care susţine că a duce efectiv o viaţă contemplativă e o condiţie *sine qua non* a fericirii, dar e necesar să avem şi o viaţă exemplară sub aspect etic dacă vrem să ne declarăm propriu-zis fericiţi. Omul care nu întruneşte aceste două condiţii nu poate fi numit fericit. Primul punct de vedere permite mai multe forme de fericire, cel de-al doilea doar una.

Interpretarea pe care o favorizez este una inclusivistă şi *ierarhică*. Există mai multe niveluri ierarhizate ale fericirii sau „moduri de viaţă" fericită distincte. Diferite categorii de oameni au acces la diferite niveluri, dar idealul tuturor e acelaşi. Idealul spre care tinde asimptotic fiinţa umană e fericirea beatifică a zeilor (care sunt *nous* pur); aceasta e o continuă contemplare divină, căci viaţa divinităţii e contemplarea. Dar omul nu este zeu, ci o fiinţă bio-socială. Fericirea cea mai înaltă *a omului* e aceea care e cea mai asemănătoare fericirii divine şi aceasta e viaţa dedicată complet studiului, detaşată pe cât posibil de cele lumeşti, „viaţa contemplativă" - evident, desfăşurată în limitele posibilităţilor omeneşti. Numai puţini oameni "aleşi" sunt însă capabili de aşa ceva. Tocmai de aceea e implauzibil ca povestea fericirii umane să se sfârşească aici.

Tipul de fericire	**Beneficiari**	**În ce constă**
Fericirea zeilor, beatifică	Zeii	Contemplarea divină
"Fericirea desăvârşită a omului" – omul "beatific" (1177b,25)	"Omul "beatific" sau "ales" (*makarios*)	Viaţa dedicată complet studiului (în Academie)
Fericrea "doar umană" (1178a,9-)	Elita educată şi instruită a cetăţii	Viaţa mixtă, dedicată exerciţiului virtuţilor etice în cetate dar şi studiului filosofiei.
"Fericirea într-un sens secundar" (1178a,10)	Cetăţenii de rând	Viaţa dedicată exerciţiului virtuţilor etice.

Într-adevăr, Aristotel vorbeşte, în plus, şi despre o fericire "doar umană", proprie elitei educate şi instruite a cetăţii, care constă în *viaţa mixtă*, dedicată atât exerciţiului virtuţilor etice în acţiunile cetăţeneşti, dar şi studiului ştiinţei şi filosofiei. E idealul de viaţă spre care

[40] A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press, 1992, p. 103.

Valentin Muresan

aspirau tinerii ce veneau să studieze în Academie şi Liceu. E fericirea pe care ne-o propune, în opinia lui Kenny, *Etica eudemică*.

În fine, al treilea nivel e acela al "fericirii în sens secundar", proprie cetăţenilor respectabili de rând, constând în viaţa etică, dedicată cinstit treburilor publice, fără preocupări intelectuale autentice.

La limita inferioară, animalele nu sunt capabile de fericire, fiind fiinţe non-raţionale. Nici sclavii - aceste „unelte animate" (1161b,3-5) - care nu au capacitatea deliberării, deci nici virtuţi (1177a,9), nu sunt apţi de a fi fericiţi. Şi nici copiii care, deşi au capacitatea deliberării, o au „într-o formă imatură" (*Pol*. 1260a,10-23); ei nu au încă un caracter format (aşadar, nici virtuţi) ci sunt „fiinţe umane" în devenire. În fine, nici femeile nu sunt capabile de fericire căci ele, deşi posedă facultatea deliberării, o posedă „într-o formă căreia-i lipseşte autoritatea"; or, înţelepciunea practică aparţine numai celor care conduc, cei conduşi având cel mult o „opinie corectă" (1277b,25-28). Virtuţile femeii sunt unele degradate (femeile nu făceau şcoală şi de aceea virtuţile lor intelectuale erau precare), de care un bărbat nu ar fi mândru; ele nu sunt obiectul de studiu al EN. Rezultat al acestor mentalităţi specifice epocii, subiecţii *eudaimoniei* aristotelice sunt un grup destul de restrâns al locuitorilor Atenei: cetăţenii bărbaţi ajunşi la maturitate.

Pe scurt, interpretarea inclusivist ierarhică susţine că:

i) Există *niveluri ale vieţii fericite*, forme ale fericirii, la care au acces diferite categorii de persoane; oamenii pot fi fericiţi în sensuri diferite (X, 7, 8) (Pol. 1324a-b).

ii) Există un *criteriu de ierarhizare* a formelor de fericire umană – anume desăvârşirea ideală a fericirii divine (noi presupunem că zeii sunt fericiţi în cel mai înalt grad" - 1178b, 10).

iii) Fericirea umană este *graduală* (noi trebuie să aspirăm la fericirea divină „cât putem de mult") (1177b, 35), (Pol. 1323b, 21). „Cu cât contempli mai mult cu atâ eşti mai fericit" (1178b, 30). Deci putem vorbi de forme de fericire umană care sunt *superioare* unele altora.

iv) A duce *efectiv* o viaţă dedicată contemplării *nu e o condiţie necesară a fericirii*; pot fi fericiţi într-un sens propriu (dar secundar) şi cei ce nu sunt apţi să facă filosofie, care nu şi-au dezvoltat virtuţile intelectuale la maxim, dar sunt oameni bine crescuţi şi nobili (există o formă de viaţă şi de fericire în acord cu virtuţile etice, care ţin de „compusul uman" şi sunt „separate" de *nous*, dat fiind că *nous* nu are legătură cu dorinţele iraţionale, aşa cum se întâmplă cu virtuţile etice – 1178a, 20).

v) În schimb, a avea *în potenţă* capacitatea de a contempla (a fi o fiinţă care-şi *poate* dezvolta prin studiu *nous*-ul), e o condiţie necesară a fericirii („Contemplarea stabileşte graniţele fericirii" – 1178b, 30). Animalele şi sclavii (cel puţin) nu sunt capabili de fericire pentru că, nefiind fiinţe umane, nu au nici măcar potenţial capacitatea contemplării. Ei nu sunt înrudiţi cu zeii. Copiii pot deveni fiinţe apte de fericire prin maturizare. Statutul femeilor e mai problematic. Cetăţenii bărbaţi pot aspira, însă, la o viaţă fericită mai mult sau mai puţin desăvârşită. Nici un om nu poate însă atinge fericirea divină. Prin urmare, putem spune în general că fiinţele *capabile* de contemplare sunt *capabile* de fericirea desăvârşită [ceea ce nu înseamnă că şi *sunt* desăvârşit fericite: ele pot fi fericite în sens secundar

Valentin Muresan

sau nefericite] şi, implicit, de fericirea în sens moral – deci de *fericire* pur şi simplu ("Omul ce de dedică contemplării ..., în calitatea sa de om, doreşte să practice [şi] virtuţile etice" (1178b, 5)). Animalele nu au *nous* – un "indiciu" că nu pot fi fericite în sens desăvârşit, deci nici secundar (căci ele nu au partea raţională a sufletului).

Am putea schiţa acum caracterizarea finală a fericirii, obţinută după rezolvarea complexului *puzzle* al opiniilor comune pe această temă. Fericirea căutată de Aristotel este un *mod de viaţă* care:

1) În **esenţa** lui *exprimă toate virtuţile* sufletului uman (dar *tinde* spre cantonarea în manifestarea celei mai înalte dintre ele - *nous* sau *sophia*); din acest punct de vedere, nu toţi oamenii sunt la fel de fericiţi, fericirea e graduală.

2) Are drept **condiţii necesare** ("proprii" fericirii, condiţii care depind de noi şi fără de care nu poţi fi pur şi simplu fericit):

- faptul de a fi însoţit de *plăceri* (în gradul cel mai înalt sau complet);
- *virtuţile corpului* care se întreţin prin exerciţii (sănătatea, forţa fizică, virtuţile atletice)
- şi *bunurile exterioare:*
  - Origine nobilă (a fi cetăţean, familie bună etc.)
  - Copii reuşiţi şi mulţi
  - Bogăţie materială
  - Faimă
  - Onoruri
  - A avea prieteni şi buni prieteni

3) E favorizată de posesia unor **mijloacele utile** (dar nenecesare, cum sunt bunurile exterioare corpului) fără ele poţi fi fericit, dar "nu e uşor"), de pildă:

- frumuseţea şi statura fizică (un dat natural);
- plăcerile fizice (specifice şi animalelor sau sclavilor);
- şansa de a nu fi nimerit de săgeată pe câmpul de luptă;
- şansa de a găsi o comoară

4) Şi toate acestea pe parcursul **întregii vieţi**.

„Condiţiile necesare" ale fericirii sunt părţi *proprii* ale fericirii, dar nu părţi ale *definiţiei* (esenţei) sale. „Mijloacele utile", care sunt calităţi *accidentale* ale fericirii, nu sunt propriu-zis „părţi" ale fericirii (1099b,28). Dacă lipsesc total condiţiile necesare e „imposibil" să ai o viaţă fericită; dar dacă lipsesc total mijloacele utile nu e imposibil să trăieşti fericit, însă „nu e uşor" (1099a, 35). Condiţiile necesare pot însă varia cantitativ fără a anula prin aceasta o viaţă fericită: chiar când cineva „suportă multe şi mari nenorociri" cu noblеţe şi grandoare sufletească (nu din insensibilitate), ceea ce iese în evidenţă e virtutea morală şi frumuseţea caracterului, nu suferinţa fizică, şi acel cineva duce totuşi o viaţă frumoasă (1100b, 25-35). Pe de altă parte, e clar că oricât de generoase ar fi condiţiile necesare şi mijloacele utile, ele singure nu te pot face fericit: esenţa fericirii constă în exerciţiul virtuţilor sufletului.

Valentin Muresan

În *Politica*, Stagiritul reia clasificarea bunurilor relevante pentru discutarea conținutului unei vieți fericite: bunuri exterioare, bunuri ale corpului, respectiv bunuri ale sufletului. Şi adaugă: „*Toate* acestea aparțin omului fericit" – dar în doze diferite. Căci e e uşor de observat că viața fericită „aparține *mai mult* acelora care şi-au cultivat la maxim caracterul şi mintea şi au menținut dobândirea bunurilor exterioare în limite moderate" (*Pol*. 1323a, 23-b, 7).

Putem spune că un om a trăit fericit abia la bilanț. E un motiv în plus pentru care nu are sens să vorbim de fericirea copiilor. Iar această evaluare poate fi una obiectivă. Ceea ce nu înseamnă că, ştiind ce este fericirea, omul nu poate să-şi croiască şi *prospectiv* o viață fericită, o viață care să te facă să crezi că te afli în grija unui daimon bun (*eu-daimon*). Am putea spune că Aristotel e un perfecționist, adică un gânditor care susține că binele omului, viața omenească bună, constă în perfecționarea naturii umane, în manifestarea deplină a acelor capacități ale omului care sunt realmente valoroase. Unele dintre ele sunt, desigur, mai valoroase decât altele (exercițiul capacităților raționale e mai valoros decât frumusețea fizică sau bogăția) dar, pe ansamblu, cultivarea deplină şi exercitarea optimă a tuturor acestor virtuți reprezintă ceea ce noi numim perfecțiune umană, viață desăvârşită sau fericită.

Aristotel - traducere latină

Ce înseamnă o evaluare obiectivă a reuşitei unei vieți? Ne ajută teoria lui Aristotel să evaluăm moral o viață? Dar o acțiune singulară? Învățând etică aristotelică suntem oare avantajați în găsirea unui răspuns obiectiv la întrebarea dacă acțiunea unui politician bogat de a construi case pentru sinistrați e *generoasă* sau nu? Sau este ea mai degrabă o dovadă de *mărinimie*? Dar o acțiune prin care sacrifici viața unui om bolnav pentru a salva alte două vieți cum este? Aproape că s-a generalizat punctul de vedere că teoria lui Aristotel, spre deosebire de cele ale lui Kant sau Mill, nu oferă un *test* sau o *procedură de evaluare* pentru acțiuni particulare. Standardul de judecată etică ar fi înțeleptul practic însuşi iar mintea înțeleptului practic e impenetrabilă; oricum, Aristotel ne cere să nu căutăm în ea o regulă precisă şi universală de judecată, căci e ghidată mai degrabă de o capacitate intuitivă, de „metafora mediei pentru noi" (F. Sparshott), care ne spune că totul depinde de particularitățile împrejurărilor în care are loc acțiunea. F. Sparshott îşi formulează în acest fel dezamăgirea: „Care este *logos*-ul prin care *phronimos* determină ceea ce ne cere virtutea? Noi nu putem specifica acest lucru. E evident că nu putem deoarece decizia va fi relativă la *kairos* (momentul potrivit) care este unic.

Valentin Muresan

Ceea ce spune Aristotel despre *phronimos* este, într-un anume fel, gol de conținut şi dezamăgitor. Ne-am aştepta să ne dea reguli, precepte, un ghid. Dar tocmai aceasta e ceea ce nu ni se poate da. Ceea ce face omul înțelept este să acționeze conform judecății sale corecte în circumstanțele în care se află”[41]. O asemenea concluzie negativă pare implauzibilă pentru un autor şi o carte care pretind să ne spună nu *ce este* fericirea, ci *cum să trăim* fericiți. Căci, pentru a şti cum să trăim fericiți am avea nevoie de un ghid.

E adevărat că teoria lui Aristotel nu caută în mod programatic un test pentru evaluarea acțiunilor (cum va fi calculul utilitarist al consecințelor) ci subliniază faptul că înțeleptul practic este „canonul” judecății etice, judecată care depinde de circumstanțele particulare în care acesta o face şi care sunt *unice*. În acelaşi timp, trebuie acceptat că teoria aristotelică e un tip de teorie etică ce nu e focalizată pe evaluarea acțiunilor singulare, ci pe evaluarea *vieților*. Prin contrast, teoria lui Mill e centrată pe acțiuni, iar a lui Kant nu atât pe acțiuni, cât pe „maxime” (intenții). Pe Aristotel îl interesează înainte de toate cum să ducem o *viață fericită*. Dar trebuie să fim nuanțați: el nici nu neglijează complet evaluarea acțiunilor singulare, atât din punctul de vedere al agentului care le înfăptuieşte (oare fac bine ceea ce fac?), cât şi ca evaluare a acțiunilor altora (oare face el bine ceea ce face?) - înțeleptul practic, asemeni lui Pericle, e omul capabil „să discearnă ce e bine şi ce e rău atât *pentru el însuşi*, cât şi pentru *om în general*” (1140b, 10). De aceea aş distinge patru **ipostaze ale evaluării etice** generate de teoria lui Aristotel.

Reconstituirea, uşor modernizată, a vilei unei familii bogate din Atena secolului al IV-lea î.e.n. Jos – biblioteca (Vila Kerylos, Beaulieu sur Mer, Franța).

Valentin Muresan

[41] F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, University of Toronto Press, 1996, p. 102.

Prima: propria evaluare etică a unei acțiuni pe care intenționezi să o faci (e bine ceea ce vreau să fac?). Numai un om înțelept, care are *phronesis*, poate discerne cu siguranță binele de răul practic în acțiunile pe care le intenționează. O ipostază rudimentară a acestuia e reprezentată de „oamenii cu experiență", lipsiți de cunoașterea universalului, adică a principiilor eticii, dar care se descurcă foarte bine în treburile practice (1141b, 19). Cu toate acestea, „cel mai bine" e să devii un *phronimos* nu doar prin imitație ci și prin *studiul teoriei etice* (1180b, 15). „Omul superior judecă corect fiecare lucru și în toate discerne *adevărul*. ... Omul superior se distinge cel mai mult prin aceea că în toate e capabil să descopere adevărul ca și când ar fi el însuși canonul și măsura acestora" (1113a, 35). Dar judecata lui spontană nu e reductibilă la un standard de evaluare obiectiv, pe care să-l folosim cu toții, căci e în funcție de detaliile cazului particular analizat și de felul în care funcționează mintea înțeleptului (s-ar putea ca doi înțelepți să evalueze diferit același caz). A judeca în mod corect cum să acționezi într-un caz particular e dificil și un lucru „rar" căci „asemenea chestiuni țin de cazurile particulare și judecarea lor depinde de un anume *simț*" (1109a, 30; b, 22). În etică - așa cum o concepe Aristotel - nu există evaluări universale, ci doar judecăți caz cu caz. Înțeleptul practic se lasă așadar ghidat în tot ceea ce face de *phronesis*. În schimb, omul de rând, fiind lipsit de înțelepciune practică, trebuie să fie ghidat de *legi* și chiar trebuie constrâns prin legi să acționeze virtuos. Aplicarea dreptății este o sarcină prioritară a cetății. Dar și educarea morală a cetățenilor devine o sarcină a statului (X, 9). A doua[45] primă ipostază - „evaluarea" etică din interior a ceea ce face fiecare - ține mai mult de psihologia morală aristotelică și de explicarea comportamentului virtuos.

A doua: evaluarea etică a unei acțiuni înfăptuite de altul (care e bine ceea ce face el?). Acesta e aspectul despre care se spune că e ignorat de teoria lui Aristotel. Nu cred că e așa. Și iată de ce. Aristotel vorbește, ori de câte ori vorbește, de conținutul virtuților etice, mai ales despre *acțiuni* conforme sau neconforme cu virtutea „Acțiunile conforme cu virtutea fiind frumoase și având drept scop frumosul moral, omul *generos* va dărui într-adevăr de dragul frumosului moral și o va face în mod judicios; căci el va oferi cui trebuie, cât și când trebuie" etc. (1120a, 25). Perspectiva *externă* a evaluării acțiunilor e evidentă în toate aceste contexte, ca să nu mai vorbim de locurile în care se evocă facerea dreptății de către judecător, adică tocmai evaluarea acțiunilor *altuia*, ale unui împricinat.

Celor ce neagă relevanța teoriei aristotelice pentru acest tip de evaluare etică a acțiunilor singulare, le reamintim că ea a constituit baza unei metode de evaluare celebre mai ales în evul mediu, dar tot mai mult revigorată azi, metoda *cazuistică*. În acest sens, ar fi bine să ne întrebăm ce sunt oare toate acele pasaje din cărțile III, 6-12, IV și V care urmăresc să facă tabloul diverselor virtuți și vicii morale? Să fie doar exerciții de exemplificare a definiției unice a virtuții etice? Nu, ele sunt mai mult decât atât. Ele sunt o tentativă de a folosi teoria pentru a creiona câteva **exemple paradigmatice** de virtuți/vicii sau de oameni virtuoși/vicioși („nu are importanță dacă examinăm trăsătura de caracter în sine sau pe cel ce o posedă", 1123b) *pentru a fi folosite de alții în evaluare*. Teoria ne poate spune, în linii mari, cum gândește și ce face un *generos* sau un *fanfaron* sau un *risipitor*. Iar aceasta îl poate ajuta pe cel ce și-a forjat deja o sensibilitate etică să evalueze un caz nou *prin analogie* cu aceste exemple paradigmatice. Acest tip de evaluare morală e analogul evaluării juridice bazate pe precedente, nu pe aplicarea de legi (dreptul cutumiar). Și e sigur că o asemenea capacitate de evaluare a unui caz nou prin analogie cu exemplele paradigmatice deja acceptate presupune înțelepciunea practică.

Valentin Muresan

De exemplu, *generosul* e descris ca fiind acela care se foloseşte cel mai bine de bogăţia lui materială; el oferă cui trebuie şi când trebuie, dăruieşte de dragul frumosului moral (a unei măsuri juste în plăcerea de a da şi a primi bunuri materiale); el trebuie mai mult să dăruiască, nu să primească, să o facă cu plăcere, nu cu regret, chiar depăşind uneori măsura justă; nu cantitatea contează, ci deprinderea de a dărui etc. Viciile corespunuzătoare - risipa şi avariţia - sunt creionate în acelaşi fel, printr-o serie de fapte paradigmatice, de reguli empirice cu caractrer general, de reacţii afective tipice etc.

Dacă vrem să facem o evaluare concretă, ne putem întreba acum: se încadrează politicianul nostru grijuliu faţă de sinistraţi în această paradigmă? Este gestul lui gestul unui om *generos*? Îţi trebuie fler (*phronesis*) pentru a decide, aceasta şi pentru că decizia depinde în mod esenţial de condiţiile concrete în care el a făcut donaţia (acele condiţii indeterminate din lista aristotelică: când trebuie, cum trebuie, cât trebuie etc.). Dar e clar că evaluarea etică a faptei politicianului nu e lăsată totuşi într-o completă indeterminare; ea poate fi judecată comparând-o prin analogie cu o *paradigmă* cunoscută. Desigur, vor apărea dificultăţi, cum ar fi întrebarea care e paradigma proprie acestui caz: *generozitatea* sau *mărinimia*, două virtuţi foarte apropiate? Pentru toate aceste întrebări nu există reguli fixe şi răspunsuri definitive – dar există *phronesis*. Unii au dovedit că au o asemenea calitate, alţii că nu au; ceea ce ne îndeamnă Stagiritul e să ne luăm ca model şi sfătuitor pe cei ce o au.

În cazul uciderii unei persoane pentru a salva două vieţi Aristotel are un răspuns: orice act de omor, în orice circumstanţă, e rău *în sine* şi demn de pedeapsă, fără să mai căutăm vreun fel de medie (1107a, 10-25). Dacă ai fost constrâns să recurgi la omor pentru a face un bine mai mare înseamnă că nu ai acţionat voluntar (ci forţat de altă persoană sau de împrejurări), prin urmare acţiunea nu e nici virtuoasă, nici vicioasă şi poţi fi cel mult compătimit pentru ea. Iar dacă ai făcut-o de bunăvoie, dar sub o complită ameţire, acţiunea nu e nici virtuoasă şi nici vicioasă pentru că scopul nu a fost fixat de tine.

A treia: evaluarea etică a unui caracter sau persoane. Aceasta se poate face numai pe termen lung, urmărind acţiunile pe care le face constant în efortul de a asigura fericrea sa şi a concetăţenilor săi. Pericle e considerat un înţelept practic datorită faptelor sale care probează o capacitate de a discerne ce e bine şi ce e rău, atât pentru sine cât şi pentru concetăţenii săi (1140a, 1). Acestui aspect îi e subordonată şi tema educaţiei morale: ce trebuie să facem pentru a forma caractere virtuoase.

A patra: evaluarea reuşitei unei vieţi în ansamblul ei. La aceasta ne ajută chiar soluţia holistă dată de Aristotel problemei naturii fericirii umane. Căci schiţa „părţilor fericirii" oferită de teorie poate reprezenta un standard de evaluare morală a unei vieţi şi un ghid pentru politicienii care legislează. La întrebarea cât de reuşită sau fericită a fost viaţa cuiva se poate răspunde văzând în ce măsură a realizat aceasta criteriile care compun conceptul de fericire. Trebuie spus că aceasta, şi nu celelalte, reprezintă tema centrală a EN: înţelepciunea practică e definită ca o capacitate de a delibera corect nu în legătură cu ce e bine să facem sub un aspect particular sau altul (pentru a nu ne îmbolnăvi sau pentru a-i ajuta pe sinistraţi), ci „în general, pentru atingerea unui mod de viaţă fericit" (1140a, 26). De unde rezultă că evaluarea etică a acţiunilor singulare trebuie privită ca secundară în raport cu evaluarea etică a vieţii persoanei în ansamblul ei.

Pentru a realiza evaluarea etică a unei vieţi, Aristotel propune să ne întrebăm, mai întâi, care e *criteriul ideal* al fericirii umane? Iar răspunsul dat este: criteriul ideal al fericirii umane e fericirea divină (intangibilă, însă, pentru om).

Valentin Muresan

A doua întrebare decurge firesc din prima: ce fel de viață este forma cea mai înaltă (desăvârşită) de *eudaimonia umană*? Răspunsul e logic: *theoria* (viața consacrată "contemplării"), adică studiului metafizicii, matematicii, astronomiei etc. “Deci activitatea zeilor, care e superioară ca beatitudine, va fi activitatea contemplativă. Şi astfel activitatea umană care e cea mai înrudită cu aceasta este şi cea mai fericită” (1178b,21-24). “Căci în timp ce viața zeilor e în întregime beatifică, iar cea a ființelor umane e astfel (beatifică) în măsura în care conține ceva asemănător acestui gen de activitate, nici unul dintre celelalte animale nu e fericit deoarece ele nu au parte deloc de contemplare” (1178b,25-26). “Dacă fericirea e activitatea în acord cu virtutea, e rațional să ne aşteptăm ca ea să fie în acord cu virtutea cea mai înaltă şi aceasta va fi virtutea celui mai bun element” (1177a, 10). Iar “cel mai bun element din noi este intelectul intuitiv (*nous*), şi obiectele lui sunt cele mai înalte obiecte ale cunoaşterii” (1177a,21), el fiind totodată “cel mai divin element din noi” (1177a,16). Acesta e sensul tezei după care capacitatea de a contempla trasează *granițele fericirii*: pot fi fericiți numai cei ce au, măcar în potență, această virtute intelectuală, adică oamenii ("Fericirea se întinde tot atât de mult pe cât se întinde contemplarea" - 1178b, 29). Dar nici măcar toate ființele umane nu pot fi realmente fericite: unele pentru că nu au *capacitatea de deliberare*, deci virtuți (copiii), altele pentru că au facultățile mentale alterate (bolnavii psihic) sau virtuțile degradate (femeile). În fine, mai trebuie spus că oamenii maturi şi normali sunt fericiți în grade diferite. *Omul înțelept* e şi cel mai fericit, căci e cel mai “autarhic”, el putând contempla “chiar şi când e de unul singur”, aproape rupt de lumea exterioară (1177b). Viața contemplativă, aşadar, e “fericirea desăvârşită (perfecta) a unei ființe umane” (1177b, 25).

Valentin Muresan

Monumentul eroilor eponimi

Tholos, Noul şi vechiul Bouleutherion

Templul lui Hephaistos

Stoa lui Zeus şi Stoa Regală

Valentin Muresan

Atena - agora

A treia întrebare vrea să ne aducă, totuşi, cu picioarele pe pământ: se poate reduce oare viața fericită a omului la contemplare, la activitatea intelectuală? Unii cred că răspunsul lui Aristotel e *da*, eu cred că e *nu*: viața fericită a omului constă atât din *viața contemplativă* (care o "fericire umană perfectă" pentru un pumn de „aleşi"), cât şi din *viața etică* ("o fericire de un grad secundar" pentru care e apt şi cetățeanul de rând bine crescut - 1178a,9); sau ea poate fi o combinare *sui generis* a acestora (o viață potrivită pentru elita instruită a cetății, aceea dedicată atât studiului cât şi vieții cetăţeneşti: 1178a; 1178b,1-10; 1178b,30-35). Omul e o ființă complexă ce se înrudeşte nu numai cu divinitatea, ci şi cu animalitatea.

A patra întrebare: ce elemente componente intră în viața unui om fericit? Răspuns: nu intră activitatea vegetativă (viața de nutriție, creştere şi dezvoltare a organismului biologic), nici viața senzorială (comună cu animalele), nici viața hedonică (1176b,10-35) - ci numai *viața etică şi cea contemplativă*, separate sau combinate. Ambele sunt reglate de partea rațională a sufletului. Viața fericită e viața rațională optimizată de virtuțile sufletului. Iată de ce o cetate bine orânduită trebuie să formeze oameni virtuoşi.

A cincea întrebare încheie tabloul condițiilor vieții fericite: ce trebuie să mai aibă un om pentru a fi fericit înafară de cele două clase de virtuți sufletului? Răspuns: el mai are nevoie de "bunuri exterioare" şi de "mijloace utile". Primele sunt *condiții necesare* ale fericirii (e.g. virtuțile corpului etc.), cele din urmă nu sunt condiții necesare, dar *favorizează* fericirea (e.g. frumusețea fizică etc.).

Având în vedere toate aceste lucruri, un om superior ar putea evalua corect caracterul fericit/nefericit al unei vieți doar la bilanțul acesteia.

Dar omul e un animal social şi binele acestuia presupune *binele cetății*. Binele cetății e fericirea cetății, e cetatea bine orânduită, e cetatea având o constituție bună, căci « constituția e modul în care trăieşte o cetate ». Marea întrebare a *Politicii*, aşadar, e ce înseamnă o viață a cetății (o constituție) reuşită (*eudaimon*). Aristotel va aborda în *Politica* acest subiect, dar el e convins că aceasta înseamnă o constituție care asigură fericirea pentru toți cetățenii cetății. O cetate fericită e o cetate în care fiecare om îşi poate exercita optim funcția proprie. Prin urmare, o precondiție epistemică a proiectării unui aranjament social reuşit este posesia răspunsului la întrebarea ce este fericirea umană individuală. Iar acesta este subiectul *Eticii*. Tocmai de aceea *Etica* este prima parte, pregătitoare, a *Politicii* : « Studiul caracterului este o parte şi un punct de plecare al ştiinței politice, dar ansamblul trebuie numit corect politică, nu etică » (*Magna Moralia*).

În încheiere, ne-am mai putea întreba dacă tema fericirii nu cumva este pentru noi, oamenii capitalismului incipient, pragmatic şi cinic, una excesiv de "lirică" şi de "nerealistă". Nu suntem caraghioşi discutând în prima zi a anului despre fericire? Nu mai mult decât a fost Aristotel. Şi atunci îmbogățiții peste noapte ai Atenei şi admiratorii lor tineri luau în derâdere asemenea subiecte tocmai cum "omul economic rațional" de azi ia în derâdere cercetările legate de "calitatea vieții". Căci omul de azi care trăieşte în zona satisfacerii nevoilor primare (fiind ocupat cotidian cu ideologia îmbogățirii: ce e mult e bine) e foarte asemănător cu omul hedonic şi mercantil al lui Aristotel. Iar omul care se "autoactualizează" al sociologilor contemporani e progenitura omului dedicat contemplării din schema aristotelică. Lumea nu s-a schimbat prea mult.

Aşa încât nu e de mirare că etica virtuții sau etica neoaristotelică trăieşte azi o perioadă de înflorire. Chiar mai mult, e foarte explicabil faptul că un proiect al UNESCO privind crearea unui "cod etic universal" (partitură kantiană!) conține asemenea reflecții parcă desprinse din EN: "Consumul contribuie la bunăstarea umană atunci când sporeşte capacitățile şi îmbogățeşte viețile oamenilor. Când e *excesiv*, consumul subminează resursele şi sporeşte inegalitățile". Deci el trebuie să fie *echilibrat* - aşa cum recomandă şi Stagiritul să ne raportăm la "bogăție": bogăția materială nu e binele desăvârşit, ci un mijloc, iar consumul trebuie să fie făcut conform virtuții etice (adică la măsura justă).Dar ceea ce e mai fascinant e că una dintre temele centrale ale acestui proiect e îndemnul la regândirea radicală a ceea ce înseamnă o *viață fericită*, a ceea ce înseamnă "împlinirea umană", "binele pentru om" - teme mult ignorate în ultimele secole, dominate de kantianism şi utilitarism. Căci, ni se spune, mentalitatea capitalistă a "acumulării de bogăție" cu orice preț ar trebui schimbată cu o viziune mai nuanțată, cu o "concepție holistică" asupra binelui uman în care să echilibrăm satisfacțiile "interne" ale omului cu cele de tip material (citatele sunt din textul proiectului, nu din Aristotel). Tema centrală a eticii pare a fi din nou "axioma eudemonistă" a lui Socrate interpretată în maniera holistă a lui Aristotel.

Valentin Muresan

Într-o societate românească aşa cum este cea de azi, sufocată de „noua cultură” a violenței, vulgarității şi mediocrității intelectuale, în care „nobile” au devenit grosolănia de cartier, sexul redus la interacția biologică şi luarea în derâdere a lucrului bine făcut, în care abundă vedetele de mucava şi par să lipsească *valorile*, nu ar fi rău să apară câte un Aristotel şi să ne spună: *s-ar putea să greşiți*! Viața pe care merită să o trăiți, viața „fericită”, cum îi spun eu, nu e acest hedonism dezarticulat. Aşa ceva a mai fost practicat şi de alții, a fost o modă atrăgătoare şi pe vremea mea, dar a rămas în memoria civilizațiilor ca o viață „animalică”, ruşinoasă, „demnă doar de sclavi”. Nu vă grăbiți să vă mândriți cu ea. Viața *umană* care merită într-adevăr să fie trăită e aceea în care omul aspiră să-şi dezvolte şi să-şi exercite calitățile sale *distinctiv* umane, adică acelea care-l leagă mai degrabă de divinitate decât de regnul animal. Schimbați-vă, aşadar!

Aristotel copil

Valentin Muresan

9. Moştenirea lui Aristotel

Unii îl consideră pe Aristotel un obiect de muzeu. Alţii îi mai apreciază ingeniozitatea, dar îi consideră teoriile depăşite. Teoria cerului şi fizica sunt depăşite (dar ne-au dominat 1500 de ani!). Biologia e depăşită (dar i-o datorăm!). Logica e depăşită (dar o predăm!). În fine, se mai spune şi că viziunea sa despre viaţa fericită e depăşită, că nu mai poate fi aplicată la condiţiile societăţii de azi (dar o studiem cu sârg, în continuare!).

Eu cred că ar fi bine să fim ceva mai modeşti în faţa acestei minţi care ne-a dominat în ultimii 2500 de ani ca niciuna alta. Să nu ne referim neapărat la temele filosofico-ştiinţifice. Bunăoară, să luăm tema educaţiei. În materie de educaţie, noi, cei „avansaţi", am ajuns să fim convinşi până la obsesie de virtuţile *specializării* începând cu clasele primare şi terminând cu universitatea. Tendinţa în sistemul nostru educaţional a fost şi este aceea de focalizare pe învăţământul *vocaţional* (licee industriale, şcoli de meserii, specializarea cât mai timpurie în facultăţi). În regimul comunist aceasta era o manifestare a „rolului conducător al clasei muncitoare". Azi e o secvenţă a trecutului comunist. Ca urmare, s-a ajuns ca universităţile să devină un fel de şcoli de meserii care durează nitel mai mult – cam prea mult. Într-un asemenea context, nu toate materiile şcolare sunt considerate la fel de importante de către profesori şi elevi (matematica e importantă, muzica nu), de unde statutul lor diferit în şcoală. În clasa a 12-a elevii nu mai studiază decât materiile de bacalaureat, „restul nu contează". E lucru sigur că am uitat demult menirea fundamentală a şcolii: înainte de a forma specialişti, ea trebuie să formeze *oameni educaţi*, civilizaţi, nu fiinţe umane nefinisate, neterminate, personaje ambigue care sperie prin comportamentul lor „barbar" întreaga lume civilizată. Căci una dintre cauzele profunde pentru care mulţi tineri *trecuţi prin şcoala românească* se pot comporta atât de primitiv pe cât ni-i prezintă mass-media e că această şcoală nu şi-a propus să-i formeze ca oameni *civilizaţi,* ci ca "meseriaşi".

Ce ne-ar spune Aristotel în această privinţă? El ne-ar spune că şcoala, primară şi superioară, trebuie gândită ca un proces *unitar* sub semnul "frumosului": fizic şi moral. Nu sub semnul specializării profesionale, al eficienţei sociale de moment. Isocrate cu şcoala lui de retorică acreditase în Atena o formulă de învăţământ vocaţional, considerat inferior de membrii Academiei lui Platon, dar nu şi de publicul larg - care e îndrăgostit de facil şi care prefera şcoala lui Isocrate pentru că scotea repede „politicieni" pricepuţi. Platon şi Aristotel considerau că idealul educaţional ultim e un corp frumos şi sănătos căruia-i dă formă un suflet frumos, armonios educat. Prin urmare, materiile şcolare trebuie introduse în programe numai dacă au un rol *formativ* (nu *informativ* sau îngust vocaţional: e.g.

Valentin Muresan

„tehnologiile"). Matematica, filosofia, dar şi muzica, literatura, desenul, sportul, etc. sunt la fel de importante şi trebuie să se bucure de *acelaşi respect*. Misiunea şcolii trebuie aşadar redefinită: şcoala trebuie să scoată înainte de toate un *om* (nu un *meseriaş*) – prin urmare accentul trebuie să cadă, în ultimă instanţă, pe „formarea caracterului şi minţii", nu pe formarea unor abilităţi profesionale. Acestea pot fi dezvoltate foarte bine în subsidiar şi mai ales *după* terminarea „şcolii", „la locul de muncă" ori prin cursuri intensive de scurtă durată. Acest mod de a gândi – aristotelic – a influenţat maniera de a privi rostul învăţământului universitar peste veacuri. J. S. Mill continua această tradiţie atunci când susţinea, împotriva obişnuinţelor noastre de gândire, că Universitatea „nu e locul potrivit pentru educaţia profesională. Universităţile nu sunt menite să predea cunoştinţele necesare pentru a-i pregăti pe oameni pentru un anume mod de a-şi câştiga existenţa. Scopul lor nu e de a pregăti jurişti ori medici buni, sau ingineri, ci *fiinţe umane capabile şi cultivate*".

Ar trebui să recunoaştem originile platonice şi aristotelice a trei idei majore care au animat spiritul universitar în diverse timpuri şi pe care noi le-am uitat, mai mult sau mai puţin: prima e tradiţia universităţii ca şcoală superioară de desăvârşire a omului *ca om* (nu ca specialist), menită să producă o "răsucire a sufletului", o plasare pe un alt nivel de umanitate, şi nu spaţiu de [illegible] pentru asimilarea de abilităţi profesionale. Pe scurt, *umanismul* trebuie să fie nucleul curriculumului universităţii. A doua e tradiţia învăţământului universitar ca o combinaţie între predare şi cercetare – căci cetăţile trebuie conduse ştiinţific, nu meşteşugăreşte – tradiţie pe care noi o numim humboldtiană şi pe care o considerăm vetustă. Şi a treia e tradiţia legăturii universităţii cu nevoile mediului social şi politic (ieşirea din turnul de fildeş) în sensul în care universitatea nu doar că *răspunde* nevoilor politice, ci *formează* nevoile politice, devenind ea însăşi agentul transformărilor sociale, iniţiază schimbarea.

Ei bine, întrebarea care s-ar putea pune este: oare cine gândeşte mai profund problema educaţiei, Aristotel sau noi?

În materie de filosofie morală, Stagiritul ne-a lăsat o „etică a fericirii", cum zic francezii, sau o „etică a virtuţii", cum zic englezii. Interogaţia principală în etica neoaristotelică se poartă în jurul întrebării ce înseamnă o viaţă „reuşită" sau „împlinită" sau „înfloritoare" sau „fericită", şi nu căror datorii (sau „legi") trebuie să ne supunem, nici dacă am sporit prin acţiunile noastre satisfacţia în lume. Majoritatea psihologilor ce discută azi despre „fericire" o fac în sensul ei popular de „bunăstare subiectivă", de „a fi satisfăcut de viaţa ta" etc. Fericirea e, pentru ei, o chestiune personală, o „atitudine", un „sentiment", care poate fi măsurat prin întrebări de tipul: „Cum te-ai simţit în ultima săptămână: plictisit, bucuros, exaltat?".

Cum gândea Aristotel această chestiune? El gândea problema fericirii ca pe o problemă *politică*. În loc să menţinem ca indicator ultim al progresului societăţii noastre Produsul Intern Brut sau Venitul pe Cap de Locuitor, ar fi mai bine să adoptăm un indicator mai subtil: *eudaimonia*. Altfel spus, problema sa

Valentin Muresan

este: cum să ne organizăm politic cetatea (prin ce legi şi instituţii) pentru ca toţi cetăţenii ei să aibă acces la o viaţă *fericită*? Dar ce este o viaţă fericită? Viaţa fericită nu e doar o viaţă plăcută, ci "o viaţă trăită după o anumită schemă", după un "plan de viaţă" (J. Cooper) care pune în centru exerciţiul virtuţilor la turaţie maximă. Conceptul aristotelic de fericire e unul *obiectiv* (o viaţă *dusă bine*), nu subiectiv (cât de bine *te simţi*). E vorba de un concept mai apropiat de noţiunea actuală de „calitate a vieţii" decât de indicatorii subiectivi ai psihologilor („plăcerea de a trăi" sau „împlinirea percepută a dorinţelor" - Ruut Veerhoven). E adevărat că fericirea nu a ajuns să fie în prezent un indicator suprem al politicilor publice, aşa cum visa Aristotel, dar ea oferă un subiect politic tot mai mult discutat şi chiar utilizat în evaluarea unor subiecte cum sunt: efectele pensionării înainte de termen, ale relocalizării, evaluarea politicilor de asigurare a unei vieţi mai bune pentru categoriile defavorizate etc.

Şi iarăşi se pune întrebarea: oare cine gândea mai profund problema fericirii, Aristotel sau noi?

Se spune că formula aristotelică a fericirii nu poate fi transpusă în faptele vieţii sociale de azi la nivel macrosocial, că ea a fost şi este mult prea „filosofică". Iată o asertiune cât se poate de falsă. Demonstraţia se poate face uşor. Dacă avem în mâinile „părţilor" *eudaimoniei* nu ne e greu să le traducem într-o listă de indicatori actuali. Această listă ar putea fi apoi comparată cu indicatorii „nivelului de trai" ai economiştilor şi politicienilor de azi. Şi, în felul acesta, ne-am putea forma o părere mai avizată cu privire la problema dacă ideile Stagiritului mai sunt aplicabile sau nu şi dacă nu cumva *el* e cel care gândea mai profund şi mai actual decât noi. Iată ce ne-ar spune Aristotel: dacă vreţi să măsuraţi fericirea nu procedaţi precum psihologii întrebându-i pe oameni cum s-au simţit în ultima săptămână. Ci conjugaţi aceste trei liste ierarhizate de indicatori:

Prima listă: *esenţa* unei vieţi reuşite, împlinite, înfloritoare, e dată de două seturi de indicatori: i) indicatori ai autorealizării omului *ca om*, în tot ce are el mai bun ca fiinţă superioară (sentimentul de sens al vieţii, împlinire personală, profesională şi socială, creativitate, prestigiu ocupaţional, implicare în activitatea diverselor organizaţii, recunoaşterea unor drepturi morale şi politice, satisfacţie aspiraţională, optimism etc.); ii) acces la cunoaştere şi deci şansa unei dezvoltări intelectuale armonioase (nivelul şi comprehensivitatea educaţiei, rata şcolarizării, utilizarea mass-media, a cărţilor, libertatea presei etc.). Pe scurt, ar spune Stagiritul, educaţia morală şi intelectuală conferă *cu prioritate* vieţii oricărei persoane un conţinut superior şi satisfacţii superioare, o fac să fie într-adevăr „reuşită" sau „înfloritoare". Orice om trebuie să

Valentin Muresan

tindă spre un mod de viață care-i exprimă cât mai deplin potențialitățile sale *specific* umane. Restul sunt adaosuri. Printre acestea, *condițiile necesare* ale fericirii.

A doua listă conține *condițiile necesare* ale fericirii: i) gradul sănătății fizice; ii) nivelul de dezvoltare al relațiilor personale (calitatea relațiilor de prietenie, de familie, copiii, rata divorțului, măsurile sociale luate împotriva singurătății etc.); iii) situația materială (PIB, putere de cumpărare etc.); iv) gradul recunoaşterii sociale (recunoaşterea meritelor, onorurile, nevoia de faimă etc.); v) nivelul satisfacției subiective pe parcursul întregii vieți (singurul indicator măsurat de psihologii actuali ai fericirii).

A treia listă ar mai putea conține *mijloacele utile*, care nu depind neapărat de noi dar care, atunci când apar, contribuie la îmbunătățirea vieții (plăcerile fizice, darurile soartei şi norocul).

Din nou se ridică legitima întrebare: oare cine gândea mai profund, Aristotel sau noi? Oare acest concept de bunăstare umană nu e aplicabil şi azi?

Evident că e aplicabil. Influențați, poate, şi de abordarea anticului, unii cercetători actuali au trecut dincolo de „plăcerea de a trăi" în cercetările lor de măsurare a fericirii. Un proiect scandinav folosea următorii indicatori agregați ai fericirii, indicatori care îl duc cu gândul la viziunea aristotelică. „Fericirea" e o combinație între "a avea" (venituri, educație, ocupație, sănătate, casă), "a iubi" (legături familiale, prieteni, comunitate) şi "a fi" (prestigiu personal, activități sociale, implicare politică) (*Scandinavian Welfare Study* - Allardt). Iar un studiu recent asupra aceleiasi teme utiliza următoarea listă (cam haotică, totuşi) de indicatori: speranța de viață, nivelul de trai, asigurarea locului de muncă, protecție socială, nivelul veniturilor, nivelul educației, accesul la resursele materiale, asigurarea sănătății, calitatea vieții familiale, relațiile sociale, starea psihică individuală (aspirații, valori, convingeri, percepții şi atitudini). Pe un asemenea concept obiectiv, de inspirație aristotelică, e mai probabil să se poată fundamenta politici publice înțelepte.

Există aşadar o clară asemănare între conceptul aristotelic de *eudaimonia* şi conceptul sociologic actual de „calitate a vieții". În particular, şocantă e asemănarea dintre abordarea aristotelică a fericirii şi piramida nevoilor a lui H. Maslow. Aristotel studiază comportamentul uman rațional determinat de partea orectic-deliberativă a sufletului, de dorințe, de caracter, care e apt să țină sub control impulsurile şi acțiunile iraționale (adică să evite excesele, cu implicațiile acționale corespunzătoare). Maslow studiază comportamentul uman determinat de „nevoile (obiective) de bază". Cu precizările că (i) o nevoie odată satisfăcută nu mai e atât de activă ca înainte, cele nesatisfăcute se activează (ii) nevoile pot fi ierarhizate – cele din partea de jos a piramidei sunt cele mai prezente la cei mai mulți oameni şi (iii) putem descrie o personalitate maximal „sănătoasă" din punctul de vedere al satisfacerii

Valentin Muresan

nevoilor şi s-o numim „persoană care se autoactualizează”. Ea reprezintă modelul de om şi de viață care e cel mai înalt, corespunzător aristotelicului om „ales” (*makarios*) şi „fericirii desăvârşite a omului”.

La baza piramidei lui Maslow stau *nevoile fiziologice* (de foame, de sete, de respirație, de evitare a surselor de pericol fizic etc.). Lor am putea spune că le corespund în schema aristotelică *mijloacele utile* ce țin mai cu seamă de partea vegetativă şi sensibilă a sufletului (plăceri fizice, vigoare, frumusețe fizică, noroc etc.). Urmează *nevoile de siguranță* (de a nu fi atacat, de a avea o locuință, nevoia de protecție din partea altora etc.). Corespondentul lor aristotelic sunt *bunurile exterioare* sub forma unor condiții materiale de viață decente. *Nevoilor de dragoste şi apartenență* din piramida lui Maslow (relații sociale, de familie, nevoia de afecțiune, de prieteni etc.) le corespund în schema aristotelică tot *bunurile exterioare* sub forma plăcerilor iubirii şi a altor plăceri superioare, a vieții de familie reuşite, a existenței copiilor, a prietenilor, a originii nobile care să-i confere subiectului toate drepturile unui cetățean etc. Urmează în piramida lui Maslow *nevoile de stimă* (respectul din partea comunității, succesul public, autorespectul) cărora le corespund la Aristotel *bunurile exterioare* de tipul faimei, onorurilor, virtuților corpului – sănătatea, virtuțile atletice etc. În fine, sunt *nevoile de autoactualizare* (nevoia de sens al vieții, de autorealizare, de împlinire profesională familială etc.). În schema lui Aristotel acestui nivel îi corespunde nivelul activării *virtuților intelectuale şi morale* (tinzându-se spre cea mai înaltă virtute, *nous* sau *sophia*); acestea dau, la Stagirit, esența fericirii. Dacă omul poate fi definit funcțional atunci am putea spune că el e ființa capabilă de fericire, adică de o viață omenească ce exprimă în cotidian cele mai înalte virtuți ale ființei umane.

Maslow	**Aristotel**
N. de *autoactualizare*: realizare a capacităților tipic umane (talente, competetnțe etc), nevoia de sens al vieții.	**Activarea virtuților** intelectuale şi morale (tinzând spre cea mai înaltă, *nous*) - esența fericirii; Ce *este* omul =df organismul viu capabil de fericire).
N. de *stimă*: respect, succes public, autorespect, etc.	**Bunuri exterioare**: faimă, onoruri, virtuți ale corpului – sănătate, virtuți atletice.
N. de *dragoste şi apartenență*: relații sociale, familie, afecțiune, etc.	**Bunuri exterioare**: plăceri, familie, copii, prieteni, origine nobilă
N. de *siguranță*: pericolul de a fi atacat, casă, protecție, etc.	**Bunuri exterioare**: condiții materiale de viață decente.
N. *fiziologice*: respirație, foame, sete, evitarea focului etc.	**Mijloace utile**: partea vegetativă a sufletului (plăceri fizice, vigoare, frumusețe fizică, noroc etc.)

Valentin Muresan

Maslow își caracterizează interesant ipostaza superioară a omului, omul pe deplin fericit, „omul care se autoactualizează”. El e un om cu deschidere la experiență, deci doritor să învețe, să aibă experiențe noi. E atras (nu înfricoşat, ca alții) de necunoscut, pe care încearcă să-l domine, nu să-l afurisească. Are o acută percepție a realității: nu tinde să nege, reprime şi deformeze ceea ce vede sau aude numai pentru a potrivi realitatea prejudecăților sale. Se caracterizează prin sinceritate şi nu îi e frică de faptul că ceea ce face ar putea fi rău (e sigur pe sine) sau că alții ar putea gândi aşa. Omul care se autoactualizează are capacitatea de a lua uşor decizii practice – pentru că ştie să distingă binele de rău, mijloacele de scop şi are o ierarhie clară a valorilor. Nu ezită atunci când face ceva. E caracterizat prin creativitate, prin deschiderea spre rezolvarea de probleme. În sfârşit, e omul *mulțumit* cu nivelul de viață pe care îl are. Dar e conştient că o persoană poate avea totul pentru a părea fericită - un mediu sigur, confort material, familie, prieteni, respect etc. – şi totuşi să nu fie realmente fericită dacă nu are şi un *țel* pentru care să trăiască, un scop focal care să dea vieții un sens. Această lipsă de sens al vieții va avea drept consecință un sentiment de dezorientare, de deşertăciune şi de plictiseală care poate duce la sinucidere dacă persoana nu devine conştientă că în viață există şi altceva decât efortul de a-ți depăşi treptat golurile în satisfacerea nevoilor inferioare: că există efortul de a te autodepăşi.

Peste veacuri, „omul beatific” (*makarios*) a lui Aristotel, cel capabil să trăiască „fericirea desăvârşită a omului”, ne aminteşte fără îndoială de omul care se autoactualizează a lui Maslow. El e un om dedicat total studiului ştiințelor celor mai subtile (*theoria* sau *philosophia*), e aşadar un om doritor să învețe, o minte imaginativă, deschisă, e un înțelept practic (*phronimos*). Dar mai e un om care nu e lipsit de virtuți morale şi căruia bunurile materiale nu-i prisosesc dar nici nu-i prisosesc. E totodată o ființă relativ autonomă în sensul că pentru a-şi manifesta optimal *ergon*-ul (adică a se manifesta deplin ca om) nu are nevoie cu prioritate de bunuri materiale sau de alte facilități sociale. El e mulțumit cu nivelul maxim de împlinire la care a ajuns. Dar îi este clar că, în calitatea sa de om, nu poate fi desăvârşit fericit fără virtuțile etice; în schimb, poate fi fericit (dar greu) fără aşa-zisele bunuri exterioare”. Fericirea e, pentru el, împlinirea naturii sale umane pe parcursul întregii sale vieți. Țelul său ultim – care dă sens vieții sale de om – e să se „îndumnezeiască” pe cât îi e cu putință, adică să trăiască conform virtuților cele mai înalte din el.

Să fi oare depăşită viziunea despre fericire a lui Aristotel?

Valentin Muresan

Christopher Kirwan

E de ajuns să fii fericit?

vechii greci despre cum s-ar cuveni să trăim

Valentin Muresan

Cuprins

Influenţe antice în filosofia morală contemporană din Marea Britanie

Două teze aristotelice despre *eudaimonia*

Cuvânt înainte

Articolele traduse aici aparţin profesorului de filosofie de la Universitatea Oxford, Exeter College, **Christopher Kirwan**. Primul, despre influenţa anticilor asupra filosofiei morale contemporane, este reluat, cu mici modificări, din volumul A. Montefiore, V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998, fiind tradus de Valentin Mureşan. Cel de-al doilea este tradus de Ilinca Grigoraş şi Valentin Mureşan după *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, studiu apărut iniţial în A. Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 1990.

Valentin Mureşan

INFLUENŢE ANTICE ÎN FILOSOFIA MORALĂ
CONTEMPORANĂ DIN MAREA BRITANIE

O viaţă care meritã sã fie trãitã

De la Socrate (469-399 î.Hr.) şi până la Augustin (354-430), filosofia morală anticã acoperã o perioadă de mai bine de 800 de ani. În acest răstimp, o serie de şcoli filosofice au luat naştere, au înflorit şi au decăzut. Majoritatea celor care au reflectat la problematica filosoficã în genere, inclusiv la problematica moralã, au aderat la una din aceste şcoli; dacă erai filosof în acele timpuri era probabil să fii, cu bunăştiinţă, fie platonist, fie aristotelician sau epicurean, fie stoic sau cirenaic ori pyronist ori pitagorician - iar dacă nu erai nici una din toate acestea, atunci trebuia să fii conştient că te situezi în marginea principalelor tradiţii. Aderarea însemna o opţiune (*αιρεσιζ*) - în traducere literală „erezie“ - cuvânt ce doar ulterior a ajuns să semnifice o opţiune rea. Fiecare din aceste şcoli ţinea la mare cinste un anumit corpus de scrieri, anume cele ale fondatorului ei sau ale vreunui alt grup de „bătrâni“ aprţinând perioadei de aur dintre 500 şi 200 î.Cr. Şi cu toate că unii dintre filosofii de mai târziu au vorbit şi chiar au scris în latină, aceste scrieri canonice au fost toate în limba greacă ele fiind larg accesibile şi minuţios studiate în întreaga perioadă a antichităţii. Astăzi, cele mai multe dintre ele sunt pierdute; dintre operele filosofilor importanţi doar cele ale lui Platon şi Aristotel au ajuns la noi într-o formă aproape completă; pentru celelalte şcoli filosofice suntem nevoiţi să ne bazăm în principal pe fragmente şi pe relatări adesea nesigure.

„Filosofia“ acestor scrieri acoperea mai multe subiecte: gramatica, logica, teoria literară, cosmologia, fizica, psihologia, morala şi teoria politică (alte tipuri de preocupări intelectuale erau practicate, în antichitate, mai cu seamă în afara şcolilor: e vorba, înainte de toate, de matematică, medicină şi teoria dreptului). Totuşi, aderarea la o şcoală însemna mai mult decât acceptarea şi apărarea unui anumit corp de concepţii tradiţionale ori decât încercarea de a contribui cu propriile gânduri originale la dezvoltarea acelei tadiţii. O şcoală era o comunitate, având de obicei un sediu (cele mai multe erau situate în Atena), comunitate în care se practica un mod de viaţă. E adevărat că mulţi aderenţi nu au urmat niciodată cursurile în sediul central şi mulţi alţii au petrecut acolo, ca învăţăcei, prea puţină vreme - lucru ce li se întâmplă adesea şi studenţilor din universităţile moderne. Cu toate acestea, aproape toţi stoicii, epicurienii, platoniştii sau aristotelicienii priveau spre comunitatea atenianã - aşa cum era acestea în timpul vieţii lor sau aşa cum fusese odinioară - ca spre modelul felului în care ar trebui ei înşişi să-şi croiască viaţa în calitate de soţi, judecători, dascăli, funcţionari şi câte altele, sau în care ar trebui să vieţuiască grupurile coagulate în jurul câte unui învăţător local. *αιρεσιζ*-ul filosofiei era *αιρεσιζ*-ul unui mod de viaţă.

Tradiţia care vede filosofia ca pe un mod de viaţă ne vine de la Socrate (469-399 î.Cr.). Socrate nu ne-a lăsat nimic scris; ceea ce ştim despre personalitatea şi învăţătura sa, ştim din relatări indirecte, mai cu seamă din cele ale unora care l-au cunoscut, cum sunt Aristofan, Xenofon şi, mai ales, Platon. Avem de la Platon (427-

Valentin Muresan

347 î.Hr.), în afara unui numãr de opere minore, în jur de 34 de dialoguri (câteva ar putea fi neautentice) care redau, aproape toate, cenversaţii la care s-ar putea bănui cã Socrate a luat parte, în Atena, celelalte personaje fiind de asemenea - în mãsura în care putem verifica lucrurile - oameni reali pe care Socrate i-a întâlnit sau i-ar fi putut întâlni. Când poporul Atenei l-a condamnat pe Socrate la moarte în 399 î.Hr., Platon avea 27 de ani; într-un loc sau douã, acesta se înfăţişeazã pe el însuşi ca fiind prezent sau absent de la întâlnirea socraticã pe care o redã, însã niciodatã el nu se prezintã ca luând parte efectiv la conversaţie. Convenţiile literare ale timpului îi permiteau o mare libertate în relatarea a ceea ce a spus Socrate. Pe mãsura înaintãrii în vârstã - Platon a ajuns sã trãiascã aproape optzeci de ani - el a început sã-l folosească pe Socrate în calitate de purtãtor de cuvânt (unul dintre mai mulţii) pentru vehicularea unor idei ce aparţineau cu evidenţă propriului său secol, al patrulea, şi nu secolului lui Socrate. Într-devãr, nu putem sã ne îndoim de faptul cã vederile purtãtorului de cuvânt din multe dialoguri sunt chiar vederile lui Platon, un Platon care ne oferã astfel propria sa doctrinã (în toatã evoluţia ei, surprinzãtor de prelungitã: doar Bertrand Russell, dintre filosofii demni de menţionat - care a trãit încã şi mai mult - pare sã-şi fi schimbat atât de des pãrerile).Totuşi, în lucrãrile lui Platon pare sã subziste mult din ceea ce a fost personajul real Socrate, mai cu seamã - cum e firesc sã presupunem - în lucrãrile sale timpurii, scrise puţin dupã moartea lui Socrate sau chiar înaintea ei.

Această schiţă istoricã a fost menită să pregătească terenul pentru două observaţii pe care Platon le atribuie lui Socrate. Prima apare în *Apărarea lui Socrate*, care nu e un dialog, ci recrearea de către Platon a discursului în care Socrate s-a apărat fără succes împotriva acuzaţiilor de impietate şi de corupere a tineretului, acuzaţii ce i-au adus moartea. Socrate spune aici că o viaţă lipsită de interogaţii (*without examination*) (aceasta s-ar considera ad-hoc a fi înţelesul lui *ανεξεταστος* din respectivul context, mai degrabă decât „nesfârşitul critic“ (*unexamined*)) nu merită să fie trăită de o fiinţă umană, iar în rândurile anterioare ni se explică faptul că ceea ce consideră el a fi cel mai mare bine pentru o fiinţă umană e să discute despre virtute (sau bine) şi să-şi pună sieşi întrebări, ori să le pună altora, pe teme despre care oamenii s-au obişnuit să-l audă vorbind (Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a1-6). Avem aici o mărturie asupra felului în care trebuie să-ţi duci viaţa, mărturie prin care putem neândoielnic întrezări, în cuvintele lui Platon, atât vocea autenticã a maestrului său, Socrate, cât şi convingerile sale cele mai sincere: trebuie să te angajezi în cercetare sau, cum o numeşte el altundeva, filosofie, mai cu seamã pe tema virtuţii. O asemenea activitate, desfăşuratã sub forma dezbaterii faţă în faţă, este, după părerea lui Socrate, binele cel mai mare pentru orice fiinţă umană.

Acelaşi mesaj e transmis printr-un pasaj al dialogului *Gorgias*. Socrate spune:

> „Vezi doar, cã pentru orice om cu un dram de minte, nu poate exista un subiect de discuţie mai important decât cel dezbãtut de noi, şi anume ce fel de viaţă trebuie să ducã. Cea la care mã îndemni tu ..., să vorbească adicã în faţa poporului, să practice retorica şi politica, ... sau să-şi închine viaţa filosofiei? Şi prin ce se deosebeşte această viaţă de cea dintâi?“ (Platon, *Gorgias* 500 c, traducere de Alexandru Cizek; Platon, *Opere* I, Editura ştiinţificã, Bucureşti, 1974)

Aceste pasaje ne furnizează o întrebare - „Cum trebuie să trăim?“ - şi un răspuns la această întrebare. Răspunsul, „filosofează“, va trebui comparat mai târziu

Valentin Muresan

cu alte rãspunsuri, aparent diferite, inclusiv cu unul, provenit de la Socrate însuşi. Mã voi opri însã acum la întrebarea „Cum s-ar cuveni sã trãim?“, „Ce face dintr-o viaţã de om o viaţã care meritã sã fie trãitã?“, întrebare care surprinde problema fundamentalã a filosofiei antice a moralei, lãsatã moştenire tuturor urmaşilor de cãtre Socrate şi Platon. Iar aceşti urmaşi, ca şi Socrate, de altfel, nu au deosebit-o de întrebarea: „Care e cel mai mare bine pentru fiinţa umanã?“

Uneori cauzele mici produc efecte mari. Oricum, efectul acestor observaţii atribuite lui Socrate a fost unul mare, conferind filosofiei morale a antichitãţii un program specific. În timpurile moderne problema fundamentalã a filosofiei morale a fost una ce se referea la acţiunile individuale, mai degrabã dacât la ansamblul vieţii; ea a fost: „Ce conferã unei acţiuni caracterul de corectitudine moralã?“ (*What make an action right?*) mai degrabã decât „Cum trebuie sã trãim?“. Probabil preocupãrile noastre moderne se originează în concepţia dupã care moralitatea e un fel de legisalaţie iar a trãi bine înseamnã a face ceea ce e permis. Pentru moment nu are importanţã dacã aceastã sugestie e corectã sau nu (voi spune mai multe lucruri despre ea în continuare); ceea ce importã e cã filosofia moralã britanicã din secolul al douãzecilea a moştenit concepţia modernã cu privire la sensul problemei fundamentale şi, prin urmare, se aflã în opoziţie cu tradiţia anticã. Dacã aşa stau lucrurile, atunci rezultã cã, la cel mai profund nivel, influenţa lui Platon şi Aristotel, ca şi a filosofiei morale antice în genere, asupra felului în care a fost dezvoltat acest subiect în Marea Britanie, a fost slabã sau, chiar mai mult decât slabã, a fost una ce a dus în evidenţã diferenţele.

Dacã aceasta este ceea ce cred eu, veţi întreba de ce, de ce am acceptat sã contribui cu un asemenea capitol la o carte de filosofie moralã contemporanã britanicã. Douã sunt motivele acceptãrii mele. Primul: cel mai profund nivel nu e şi singurul; cu toate cã anticii vedeau problema lor diferit decât o vedem noi, ei au spus, discutând o multe lucruri care au o tot atât de directã legãturã cu filosofia lor moralã ca şi cu a noastrã. Voi descrie mai jos câteva modalitãţi în care opera acestora, şi mai cu seamã cea a lui Aristotel, a influenţat serios pe urmaşii lor britanici din secolul douãzeci. Al doilea: e posibil ca lucrurile sã se schimbe; în ultimii cinsprezece ani a apărut o mişcare nouã în filosofia lumii de limbã englezã (inclusiv cea britanicã - dar graniţele naţionale, spre deosebire de cele lingvistice, au contat prea puţin în filosofie pe parcursul celei de-a a doua jumãtãţi a secolului nostru), numitã variat, *etica virtuţii* sau *neo-aristotelicã*, mişcare ce recunoaşte divergenţa fundamentalã pe care am amintit-o şi susţine cã, în unele privinţe cel puţin, avem mai multe de învãţat de la tradiţia anticã decât de la cea modernã.

Intenţia mea e sã fac douã lucruri în restul lucrãrii. Mai întâi voi descrie oarecum mai detailat felul în care s-a dezvoltat tradiţia anticã, înainte de toate în opera elevului lui Platon, Aristotel (384-322 î.Hr.), dar cu luarea în considerare şi a altor *αιρεσειζ* antice. Acest lucru va evidenţia diferenţa faţã de gândirea modernã, aşa cum voi demonstra formulând critici la adresa filosofiei antice a moralei din propriul meu punct de vedere (modern). Apoi mã voi apleca asupra modalitãţilor mai puţin fundamentale în care filosofii antici - şi, iarãşi, în primul rând Aristotel - au influenţat gândirea britanicã recentã în acest domeniu.

Fericirea

Valentin Muresan

„Noi oamenii, oare nu dorim să fim fericiţi?“, întreabă Socrate (Platon, *Euthydemos*, 278 a 3, trad. Gabriel Liiceanu)[1]. „Nu e oare viaţa fericită ceea ce-şi doreşte fiecare?“ întreabă Augustin (*nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt?* , *Confesiones* 10.20.29 şi multe alte locuri). A fost un loc comun, de la începutul şi până la sfârşitul antichităţii, ca fericirea (*happiness*) - în greceşte, *ευδαιμονια*, identificată cu a-ţi merge bine, a face bine (*doing well*) sau a fi prosper (*well off*), să fie gândită în sens universal. Şi nu numai atât, dar ea era gândită numai pentru sine, niciodată în vederea a altceva. Spune Platon: „Şi nu mai e nevoie să-ntrebăm de ce vrea să fie fericit cel care vrea aceasta; răspunsul pare a pune punct aici chestiunilor“ (Trad. C. Papacostea; Platon, *Banchetul,* 205a. 2-3, Editura de vest, Timişoara 1992; *τελος δοκει εχειν η αποκρισιζ*); caracterizarea dată de Aristotel acestei situaţii e „scop ultim în sens absolut“ (*most final end*), *τελειοτατον τελος* (*Etica nicomahică*, 1097 a 30-b6). Aristotel merge chiar mai departe spunând că *ευδαιμονια* e singurul lucru dorit vreodată numai pentru sine, susţinere din care el a putut deduce teza tare că orice altceva doresc oamenii, ei îl doresc, cel puţin în parte, în vederea fericirii (*Etica nicomahică*, 1102 a 2-3); acesta e scopul comun al tuturor străduinţilor noastre.

Practic, toţi filosofii antici au acceptat această tezã tare referitoare la natura sau psihologia umană. Practic, toţi aceştia au considerat că teza are implicaţii morale deoarece - credeau ei - ea antrenează faptul că *binele* cel mai mare pentru cineva e propria sa fericire. Această legătură e, de obicei, neformulată explicit (la Platon, bunăoară), dar e cât se poate de explicită la Aristotel; căci, conform acestei teze, *orice* om urmăreşte propria sa fericire şi o consideră drept singurul său scop final; prin urmare, ea trebuie să fie lucrul pe care *corect* (*right*) să îl urmărim, după cum trebuie *să fie* binele cel mai mare pentru fiecine; a gândi altfel înseamnă a gândi - în mod absurd - că o părere universală în această privinţă ar putea fi greşită (această maximă e formulată în *Etica nicomahică* 1173 b 25-6). Dar dacă toate acestea sunt adevărate şi dacă fericirea fiecărei persoane este într-adevăr binele cel mai mare pentru acea persoană, atunci mai rezultă şi că un răspuns adevărat la problema fundamentală a filosofiei morale („Cum trebuie să trăim?“) ar putea fi: „Trebuie să ne angajăm în acele activităţi, sau să urmărim acele stări, care compun fericirea noastră“. Desigur, un asemenea răspuns ridică pe dată o altă întrebare: „În ce constă fericirea umană?“; iar diferitele şcoli filosofice au dat, după cum vom vedea, răspunsuri diferite la această întrebare subsecventă. Dar natura fericirii le-a limitat într-un fel răspunsul la problema fundamentală: nici unul dintre noi nu trebuie să îmbrăţişeze un mod de viaţă care ţinteşte la un alt scop ultim decât propria fericire.

Dacă un asemenea punct de vedere e discutabil sau nu, depinde de o serie de lucruri pe care va trebui să le cercetăm în continuare. El ar fi cu siguranţă discutabil dacă ar fi privit ca răspuns la problema fundamentală a filosofiei morale moderne: „Ce face ca un act să fie moralmente corect?“. Dar anticii nu l-au propus ca răspuns la această întrebare şi prea puţini dintre ei, dacă vreunul, ar fi fost de acord că toate acţiunile care contribuie la fericirea unui agent sunt şi moralmente corecte, sau viceversa. În al doilea rând, el ar fi discutabil pentru acei filosofi care au refuzat din

[1] În original: “All we humans want to be well off”, unde *well off* are sensul, mai degrabă, de „în bunăstare“ sau „norociţi“ (n. trad.).

Valentin Muresan

principiu să derive concluzii prescriptive din enunţuri cu privire la natura sau psihologia umanã, să derive, altfel spus, un "trebuie" dintr-un „este". Au fost, la un moment dat, mulţi filosofi, ţinând de tradiţia analiticã a secolului XX, care au subscris celor spuse de David Hume (171-76):

> pare cu totul de neconceput cum acestã relaţie nouã („trebuie") poate fi dedusã din altele („este") care sunt complet diferite de ea (D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 3.1.1.).

Dar domianţia dogmei humeene în tradiţia filosofiei analitice a încetat cu cel puţin douãzeci şi cinci de ani în urmă şi e discutabil dacã însuşi Hume - care nu a spus totuşi „*este* de neconceput" - a crezut în ea).

În al treilea rând, chiar aceia care nu sunt de acord cu derivarea aristotelicã a ceea ce *este* binele cel mai mare din ceea ce este *socotit* în mod universal ca fiind astfel - sau, în orice caz, ca fiind singurul bine ultim - ar putea să se îndoiascã de faptul cã fericirea poate fi distribuitrã într-un asemenea rol. Aşa cum am vãzut, Aristotel nu e singurul care crede într-un rãspuns pozitiv; el spune cã „mulţi oameni sunt în bunã mãsurã de acord" cu el (*Etica nicomahicã*, 1095 a 17 - 18) şi destinul a vrut ca, în cele şapte secole care au urmat, majoritatea filosofilor să fie de acord cu el. Dacã ei au avut dreptate sau nu, aceasta depinde de o chestiune de interpretare: care e sensul cuvântului „fericire" - grecescul *ευδαιμονια*? Două lucruri a vrea să fie în legătură cu aceasta; unul sigur, altul discutabil. Cel sigur e că *ευδαιμονια* nu e chiar acelaşi lucru cu fericirea (*happiness*), deoarece fericirea este un sentiment, iar *ευδαιμονια* nu. Când spun cã fericirea e un sentiment, înţeleg următorul lucru: nu poţi fi fericit fãrã a te simţi fericit şi nu poţi să te simţi fericit fãrã a fi fericit (în acest sens, a fi fericit e ca şi a fi mândru, de pildă, sau amuzat sau surprins, dar e altceva decât a fi avenit, de exemplu, sau vindecat sau sãnãtos). *ευδαιμονια* nu e, în acest sens, un sentiment deoarece e e starea în care lucrurile îţi merg bine, în care "faci bine" (*ευ πραττειν*) sau înfloreşti; sensul literal pare a fi „a avea un daimon bun care are grijã de tine". E perfect posibil să fii *ευδαιμων* fãrã să ştii cã eşti şi, aşa stând lucrurile, să te simţi nefericit; convers, e posibil să te simţi fericit ignorând o nenorocire care te-a fãcut, în realitate ne-*ευδαιμων*; de exemplu, poţi muri fericit fãrã să ştii cã tocmai ţi-ai pierdut copilul; în aceste condiţii tu nu mori *ευδαιμων*. Din asemenea motive, o serie de cercetãtori americani şi britanici au propus să traducem cuvântul "*ευδαιμων*" prin „înfloritor" (*flourishing*) sau „prosper" (*well off*), mai degrabã decât prin tradiţionalul „fericit" (*happy*) care ne-a parvenit prin intermediul cuvintelor „felix" şi „beatus". În ciuda acestui fapt, „fericit" rãmâne traducerea obişnuitã şi, probabil, cea mai bunã; dar nimeni nu trebuie să o utilizeze fãrã a-şi reaminti cã *ευδαιμονια* nu este un sentiment.

Cu aceste constatãri în minte, să ne întrebãm acum dacã *ευδαιμονια* e potrivitã pentru rolul în care a fost distribuitã prin consensul filosofilor antici, anume acela de a fi lucrul în vederea cãruia fiecare doreşte orice altceva. Aici ne confruntãm cu o altã problemã de interpretare. Mulţi învãţaţi au optat pentru o înţelegere a consensului ca fiind *definitiv*: ei susţin cã a poseda *ευδαιμονια* înseamnă a poseda ceva ce este binele ultim (*final*) al fiinţei umane, ceva ce face ca viaţa să merite să fie trãitã; şi mai spun cã orice rãspuns la întrebarea „Cum trebuie să trãim?" care neagã cã

Valentin Muresan

ar trebui să urmărim *ευδαιμονια* este pur şi simplu ininteligibil. Cealaltă opţiune, legată de traducerea „înflorire“, refuză să accepte că acest consens oferă singurul răspuns posibil la întrebarea fundamentală a anticilor „Cum trebuie să trăim?“. Răspunsul la această întrebare nu trebuie să fie, aşa cum am crezut, „Fă-ţi viaţa cât poţi mai *ευδαιμων* “; există multe alte răspunsuri alternative, toate ignorate sistematic de o tradiţie obtuză, cum ar fi: „Preamăreşte-l pe Dumnezeu“, „Pregăteşte-te pentru viaţa viitoare“, „Slujeşte-ţi semenii“, „Gustă plăcerile vieţii“, „Participă la formele de muncă şi de deconectare ale comunităţii tale“ sau „Supune-te legii morale“. Unele din aceste alte lucruri nu pot fi făcute fără a te bucura de o anumită înflorire (bună-stare) - de exemplu s-ar putea să ai nevoie de sănătate - şi, dacă e aşa, prescripţia conform căreia trebuie să faci aceste lucruri atrage după ea prescripţia conform căreia trebuie să contribui la înflorirea (bună-starea) ta în aceeaşi măsură; dar aceasta din urmă numai ca mijloc pentru atingerea scopului tău ultim, care e altul. Natura înfloririi (bunăstării) umane poate fi totodată modelată de asemenea proiecte, sau de altele, astfel încât ea să poată ajunge să constea în (mai degrabă decât să fie un mijloc pentru) ceva de genul supunerii la legea morală. Dar chiar şi în acest caz, înflorirea, *ευδαιμονια* , va fi, într-o asemenea viziune, o descriere secundară, nu descrierea fundamentală a felului în care trebuie trăită o viaţă de om.

Această dezbatere savantă nu e finalizată în vreun fel, cred eu; dar însăşi existenţa ei a avut o influnţă semnificativă asupra filosofiei morale britanice din secolul al douăzecilea. Încă din vremea lui Hobbes (1588-1679) şi Hume a existat în rândul filosofilor britanici o solidă tradiţie a egoismului psihologic, doctrina conform căreia nimic nu poate determina un agent să acţioneze dacă acţiunea în cauză nu ni se înfăţizează ca fiind în interesul agentului sau contribuind la înflorirea sa personală. J. S. Mill (1806-1873) a propus un *Principiu al Utilităţii* : „Acţiunile sunt corecte (*right*) în măsura în care tind să sporească fericirea şi sunt incorecte (*wrong*) în măsura în care tind să sporească inversul fericirii“ (*Utilitarianism*, ed. Dent., Everyman 1993, p.7); el a încercat fără succes să întemeieze acest principiu pe „adevărul psihologic“ (cum îi bănuia el a fi) că „natura umană e astfel constituită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc în vederea acesteia“ (ibid.,p.40). Dar aici, ceea ce are aparenţa unei aplicări a maximei aristotelice după care ceea ce vreau toţi trebuie să fie bun nu e, în realitate, aşa ceva; căci după părerea lui Mill – ca şi a lui Bentham (1748-1832) înaintea sa - fericirea pe care fiecare dintre noi o doreşte e propria sa fericire (egoism psihologic), dar fericirea pe care fiecare din noi trebuie să o promoveze are un caracter general (utilitarism). Recent, dar fără a încerca să facă să rezulte utilitarismul din aceasta, d-na Philippa Foot (1920-) a susţinut că „judecăţile morale ... conferă temeiuri pentru acţiune numai în conjuncţie cu interesele şi dorinţele“ (P. R. Foot, *Virtues and Vices*, p.177).

Poziţiile acestor filosofi sunt mai subtile şi mai diferite între ele decât poate sugera această schiţă. Ceea ce par a avea ele în comun este teza că o fiinţă umană nu poate fi determinată să acţioneze într-un anume fel decât de considerentul că facerea acelei acţiuni îi va da *ei* satisfacţie şi, prin urmare, va produce o stare de lucruri care-şi va găsi un loc în concepţia sa despre propria *ευδαιμονια*. Filosofii atraşi de un asemenea gen de egoism au fost conştienţi de faptul că originile sale se află în antichitate, în special în faimoasa încercare din *Republica* lui Platon de a propune dreptatea, *δικαιοσυνη* , ca reţetă pentru *ευδαιμονια* personală.

Valentin Muresan

Natura

Anticii au fost cât se poate de conştienţi de faptul cã teza lor dupã care viaţa fericitã e cel mai bun lucru nu ne ajutã prea mult sã definim viaţa pe care trebuie sã o ducem, chiar dacã ea exclude (aşa cum am arãtat) o serie de definiţii posibile. Cãci, aşa cum scria Aristotel:

> „Dat fiind cã existã un acord general asupra faptului cã *ευδαιμονια* este binele suprem, ar trebui poate, sã lãmurim, mai bine ce anume este ea“ (*Etica nicomahicã* , 1097 b 22-4).

Urmãrind sã lãmurim mai bine ce anume este ea, vom invoca „întrebarea subsecventã“ de care am amintit: „În ce constã fericirea umanã?“. Aristotel recunoaşte cã, în acest punct, consensul înceteazã; el considerã cã, în vremea sa, erau împãrtãşite mai multe rãspunsuri diferite la aceastã întrebare. Aceste rãspunsuri au fost menite, totuşi, sã se suprapunã sub un aspect spectaculos în concepţiile precursorilor şi moştenitorilor sãi filosofici, dat fiind cã opiniile majoritãţii şcolilor convergeau cu privire la urmãtoarea tezã: *natura* umanã e astfel constituitã încât noi nu vom fi fericiţi decât prin exerciţiul *virtuţilor***.**

Referirile la naturã, *φυσιζ*, sunt vãdite în încercãrile anticilor de a găsi identitatea binelui suprem. Stoicii au pus adesea semnul egalitãţi între viaţa bunã şi viaţa conformã naturii (*natural life*):

> Zenon (din Citium, c. 333-262 î.Cr., pãrintele şcolii stoice) îşi reprezenta scopul astfel: „a trãi în armonie“ (*το ομολογουμενωζ ξην*)... deoarece aceia care trãiesc în conflict sunt nefericiţi .... Cleanthes (331-232), primul sãu succesor, a adãugat la aceasta „cu virtute“... ; Chryssipos (c.280-207 î.Cr, urmãtorul lider al şcolii stoice) ... a exprimat lucrurile dupã cum urmeazã: „a trãi în armonie cu ceea ce constatãm cã se petrece conform naturii“ (*living in accordance with experience of what happens by nature*) (Strobaeus, *Anthology*, 2.75.11 - 76. 8, translated in *The Hellenistic Philosophers*, eds. A. A. Long and Sedley, volume i, p.394).

Natura despre care se vorbeşte aici e natura umanã, dar stoicii erau înclinaţi sã fie selectivi cu privire la care din dorinţele şi activitãţile adultului normal vor conta drept realmente naturale. Versiunea lui Chryssipos, invocând experienţa, este cã „natural“ e comportamentul oamenilor care sunt conştienţi de limitele puterilor umane. Un aforism al dramaturgului roman Terenţiu (c. 190-159 î.Cr.) care spune cã dacã lucrul pe care-l vrei nu poate fi fãcut atunci nu trebuie sã vrei *acel* lucru, ci trebuie sã vrei numai ceea ce poate fi fãcut (*quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit, Andria,* actul 2, scena 1, citat de Augustin, *De beata vita*, 4. 25), exprimã un aspect important a ceea ce însemna sã fii, iar în vorbirea curentã a ceea ce mai înseamnã încã, „înţelept“ (*philosophical*). Dar principala consecinţã a accentului pus pe natura umanã a fost întãrirea convingerii - ce i-a aparţinut şi lui Aristotel - cã „elucidarea“ a ceea ce este *ευδαιμονια* va da un rezultat *identic* la toate fiinţele umane.

Valentin Muresan

Aşadar, apelul la naturã nu a avut urmãri deosebit de importante, iar cele pe care le-a avut - anume cã fericirea oamenilor e configuratã mai mult de omenescul ce le e comun decât de accidentele temperamentale şi circumstanţiale care-i diferenţiazã - pot fi uşor puse la îndoialã. Această parte a gândirii morale antice a avut o slabă influenţă asupra autorilor moderni şi aceasta pe bună dreptate.

Virtutea

Încã mai frapantã e legãtura pe care o fac anticii între fericire şi virtute. Şi de această dată Socrate a fost primul care a propus-o, uneori sub forma abruptã conform cãreia virtutea ar fi suficientã pentru fericire:

> „Omule, nu ai dreptate dacã-ţi închipui cã acela care poate fi cât de cât folositor trebuie sã cântãrească sorţii de moarte ori de viaţã, ci nu sã ia aminte la un singur lucru, ori de câte ori fãptuieşte ceva, şi anume dacã ceea ce face e drept (*δικαια*) sau nedrept şi dacã e un lucru vrednic de un om bun (*αγαθου*) sau de un om rãu“ (*Apãrarea lui Socrate* 28 b 5-9, trad. F.Bãltãceanu, în Platon, *Opere* vol I). „Eu susţin cã bãrbatul desãvârşit (*καλον*, *honorable*) şi bun, de asemenea şi femeia, este fericit, iar cel nedrept şi rãu, nefericit“ (*Gorgias*, 470 e 9-11, trad. Al. Cizek, Platon, *Opere,* vol I).

Cuvântul grecesc pentru „virtute“, *αρετη*, are un sens mai general decât echivalentul sãu englezesc; cãci înseamnã „calitate bunã“ (*goodness*)[2], fiind folosit ca substantiv abstract al lui „*αγαθος*“, „bun“. Printre virtuţile umane, dreptatea (*justice*) (*δικαιοσυνη*) iese în relief şi, la urmaşii lui Platon, ea este însoţitã constant de curaj (*ανδρεια*; literal „bãrbãţie“), stãpânire de sine (*σωφροσυνη*), înţelepciune (σοφια, mai exact „ştiinţã“) şi, uneori, pietate sau respect religos (*οσιοτης*). Toţi grecii au recunoscut şi alte virtuţi umane - Aristotel are un tabel cu paisprezece virtuţi ale caracterului în a sa *Eticã eudemicã,* la care se adaugã virtuţile intelectului; dar primele patru sau cinci au rãmas prin tradiţie „cardinale“.

Dintre diferitele şcoli, stoicii au împãrtãşit concepţia-limitã a lui Socrate cum cã virtutea e suficientã pentru fericire:

> „(Chryssipos) susţine cã ... a trãi în viciu (*το κατα κακιαν ξην*) e totuna cu a trãi nefericit“(*τω κακοδαιμονως ξην*) (Plutarh, *On Stoic Contradictions,* 1042 a, citat în Long and Sedley, p. 396).

> „Stoicii spun cã omul care îndurã nenorociri precum cele ale lui Priam e fericit (dacã e bun) (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Von Arnim, Leipzig: Teubner, 1905, vol. III, no 585).“

Referirea la Priam e o aluzie la punctul de vedere contar, susţinut de Aristotel, cã fericirea poate fi compromisã prin lipsa „bunurilor externe“:

[2] Sau “bunătate” (n.trad.).

Valentin Muresan

„căci nu poate fi pe deplin fericit cel ce are un aspect diform sau e de origine umilă sau trăieşte singur şi lipsit de copii; şi poate încă şi mai puţin fericit este cel ce are copii sau prieteni foarte răi sau, avându-i buni, i-au murit“ (*Etica nicomahică*, 1099 b 4-6; trad. S. Petecel).

Şi adaugă Aristotel: un om fericit nu se va nărui niciodată până acolo încât să fie vrednic de plâns, dar cu siguranţă că el nu e binecuvântat (*μακαριος*) atâta vreme cât i se întâmplă un nenoroc precum cel al lui Priam (1101 a,7-8).

Pe de altă parte, aristotelicienii şi stoicii, în ciuda diferenţelor dintre ei în privinţa chestiunii dacă virtutea e suficientă sau nu pentru fericire, au căzut de acord între ei (şi cu aproape toţi ceilalţi filosofi antici ai moralei) că ea este necesară. Socrate a observat că până şi această concepţie e paradoxală. Cele mai cunoscute argumente în favoarea acestei observaţii sunt formulate de Socratele lui Platon împotriva lui Polos şi Callicles în *Gorgias* şi împotriva lui Thrasymachos în *Republica*. În ambele dialoguri, virtutea cercetată e dreptatea (*δικαιοσυνη*) iar paradoxul apare din faptul că, aşa cum concede Platon, dreptatea presupune să facem lucruri care servesc „binelui altuia“. Thrasymachos întreabă cum pot contribui acţiunile drepte - ca de pildă plătirea datoriilor sau supunerea la lege - la propria ta fericire? Dacă suntem întâmpinaţi cu observaţia că dreptatea atrage ostilitatea şi răzbunarea din partea altor oameni, Thrasymachos răspunde că unele persoane sunt suficient de „puternice, independente şi abile“ pentru a evita asemenea sancţiuni (*Republica* 344 c-e 5) şi că tocmai ele sunt cele mai fericite. Cum poate Socrate să se aştepte ca noi să credem că Archelaos, regele setos de sânge (*Gorgias* 471), sau Gyges cel al cărui inel magic îl face invizibil purtătorul (*Republica* 359-60), ar putea fi „nenorociţi fără să ştie“ (*Gorgias* 471 b, 6-7)?

„*δικαιοσυνη*“ e un nume generic pentru un grup de virtuţi, incluzând cinstea, conştiinciozitatea, loialitatea şi sinceritatea, care presupun, între altele, să te comporţi într-un mod imparţial: să nu favorizezi o persoană în detrimentul alteia şi, prin urmare, să nu te favorizezi nici pe tine. Alte virtuţi, precum mărinimia, bunătatea, prietenia şi iubirea servesc „binele altuia“ mai degrabă decât propriul tău bine într-un mod şi mai direct. Ca răspuns la plângerea că asemenea virtuţi nu contribuie cu nimic la fericirea posesorului lor, Aristotel a putut să arate, cu un anume succes, cum se poate ca prietenia şi dragostea să facă fericită o viaţă de om, chiar dacă prietenul sau iubitul *urmăreşte* neobosit să realizeze fericirea *altcuiva*. Dar argumentele lui Platon contra lui Callicles şi Thrasymachos şi în favoarea dreptăţii sunt mult mai puţin reuşite, ele rămânând o continuă provocare pentru filosofii recenţi ai moralei, îndemnaţi astfel să găsească altele mai bune.

Aşa cum am văzut mai sus, abordarea platoniciană a dreptăţii este de asemenea un stimulent continuu în dezbaterea problemei dacă e necesar, sau măcar adecvat, să cercetăm ce fel viaţă *trebuie* să trăim prin intermediul analizei conexiunilor dintre acel mod de trai şi a fi fericit. În măsura în care filosofii moderni ai moralei sunt sceptici cu privire la aceste conexiuni, interesul lor în privinţa virtuţilor tinde să vizeze mai puţin teza că virtuţile sunt o condiţie a fericirii şi mai mult concluzia, pe care anticii au derivat-o din această teză, că practicarea virtutilor **e** necesară pentru a trăi aşa cum trebuie sau chiar e identică cu acest lucru. Susţinătorii recenţi a ceea ce se cheamă *etica virtuţilor* îşi întorc privirile cu bună ştiinţă spre o atare concluzie. Conform acestor susţinători, multe clarificări decurg din luarea in

Valentin Muresan

serios a virtutilor. În primul rând, atenţia acordată acestora ne reaminteşte că oamenii se admiră şi se critică unii pe alţii nu numai pentru acţiunile lor, ci şi pentru sentimentele şi atitudinile lor. Deoarece acestea sunt în bună măsură manifestări ale caracterului - ale *felului* de oameni ce suntem - caracterul însuşi devine obiect de admiraţie şi de critică. Dar multe virtuţi şi vicii, cum sunt cinstea, bunăvoinţa şi curajul, sunt trăsături de caracter - în greceşte *ηθη* - motiv pentru care Aristotel a numit virtuţile caracterului *ηθικαι*, traduse prin tradiţie cu "morale". În al doilea rând, chiar şi concepţia modernă standard, aceea că important în viaţă e să acţionezi (moralmente) corect *(to act rightly),* admite de regulă o anume trimitere la mintea agentului care judecă această corectitudine a acţiunilor sale. În orice caz, noi nu vedem nici un *merit* în a face o acţiune ce se vădeşte a fi bună numai graţie întâmplării, nici în a face cu intenţie un lucru corect, dar având la bază un motiv rău. Aceasta ridică întrebarea cât de mare e diferenţa ce există, practic, între judecarea oamenilor pentru corectitudinea acţiunilor lor şi judecarea lor pentru bunătatea caracterului. Chiar şi Platon - care era inclinat să vadă virtutea ca pe o bine rânduită dispoziţie a sufletului *(a right disposition of the soul*), un gen de sănătate a minţii - a fost tentat să presupună că toţi cei ce o posedă (toţi cei ce sunt, de pilda, drepţi) vor acţiona conform ei, *făcând* lucruri drepte, de pildă. Aristotel a mers şi mai departe, definind virtutea caracterului ca "o stare având legătură cu alegerea deliberată" *(a state connected with choice)* (*Etica nicomahică* 1106 b, 36); el consideră că virtuţile presupun o adecvată trăire dar şi că ele îţi cer în plus să acţionezi "aşa cum trebuie", adică aplicând în fapt o alegere deliberată la care ai ajuns printr-un calcul adecvat (*good*), în limitele unor constrângeri morale corect percepute. Cel ce face o acţiune moralmente corectă în împrejurările curente şi o face în mod intenţionat şi în temeiul unor motive bune - parcurge, prin aceasta, o mare parte a drumului spre întrunirea condiţiilor stabilite de Aristotel pentru a poseda oricare din virtuţile care determină acţiunile bune în aceste împrejurări. Nu întreg drumul, desigur. Trăsăturile de caracter sunt stabile şi treşti, astfel încât nimeni nu va fi socotit, de exemplu, curajos atâta vreme cât nu poţi avea încredere că el va acţiona în mod curajos şi nu laş cea mai mare parte a timpului şi, cum s-ar spune, în mod natural (din "a doua sa natură"). Dacă întrebăm, mai departe, cum ar trebui călăuzită o întreagă viaţă, nu doar acţiunile singulare, chiar şi aceste condiţii suplimentare lasă să se întrevadă o diferenţă neînsemnată între răspunsul tipic al anticilor şi cel al modernilor, iar în măsura în care aceste răspunsuri sunt într-adevăr diferite, cel al anticilor nu e nici pe departe indubitabil inferior.

Pe de altă parte, o altă concluzie ce a fost trasă de unii filosofi britanici recenţi din studiul anticilor mi se pare evident greşită. S-a argumentat că gândirea antică sau, în orice caz, gândirea lui Aristotel, e superioară celei moderne prin aceea că îi lipseşte complet conceptul modern de moralitate. Argumentarea se bazează pe patru teze. (i) Aşa cum e concepută astăzi, moralitatea vizează doar ceea ce *trebuie (must*) sau *ceea ce nu ne e îngăduit (may not*) să facem; (ii) ceea ce trebuie să facem din punct de vedere moral este ceea ce ni se pretinde sau ni se porunceşte să facem, adică datoria noastră morală; (iii) ideea de datorie morală e incoerentă atâta vreme cât nu există nici o putere sau autoritate (cum se întâmplă în etica modernă laică) *prin intermediul* cărora să se vizeze impunerea generală a acţiunilor moralmente corecte; (iv) anticii nu posedau conceptul de datorie morală. Mă îndoiesc că vreuna din aceste patru teze e adevărată . (i) Chiar dacă

Valentin Muresan

viziunea ebraică asupra moralităţii ca supunere la lege a introdus ceva ce lipsea în bună măsură gândirii antice păgâne, dominarea acestei noutăţi în vremurile creştine şi post-creştine nu a fost niciodată completă: de exemplu, actele de bunăvoinţă *(kindness)* sau de conştiinciozitate *(scrupulousness)* pot fi încă privite simultan ca implicând meritul moral şi totuşi - în ciuda parabolei bunului samaritean - ele pot trece dincolo de ceea ce trebuie făcut, dincolo de ceea ce prescrie legea morală. (ii) Există două moduri de a înţelege pe "trebuie" (când el nu înseamnă pur şi simplu inevitabilitate), căci cuvântul poate să însemne ceea ce e trebuitor *(is needful*) atingerii unui scop dar şi ceea ce e pretins *(required)* sau cerut *(demanded);* prin urmare, morala lui "trebuie" nu e cu necesitate o morală a obligaţiei *(requirement*) sau datoriei. (Acelaşi lucru e valabil pentru cuvântul grecesc "χρη" pe care-l utilizează Platon în întrebarea tradusă de mine prin: "Cum ar trebui să trăim?" *("How ought one to live?")).* (iii) Ideea obligaţiei impersonale - ceea ce e cerut de o situaţie, nu de o autoritate, şi care nu e nici trebuitor atingerii unui scop - e adânc înrădăcinată în gândirea noastră şi mi se pare departe de a fi incoerentă. În fine, (iv), anticii erau familiarizaţi cu această idee; de exemplu, verbul lor impersonal "δει", varianta obişnuită a lui "χρη" în sensul lui "e necesar" *(must)* sau "trebuie" *(ought),* semnifică o nevoie sau o trebuinţă absolute *(an absolute want or lack);* ceea ce este cerut de situaţie trebuie corectat.

Înainte de a încheia această secţiune, ar fi bine să remarcăm că există câteva trăsături ale "eticii virtuţii" a anticilor care au avut doar un slab ecou în timpurile moderne. Atât Platon cât şi Aristotel au postulat (din raţiuni interesante dar, desigur, nu suficiente) o doctrină excentrică după care nimeni nu poate poseda vreuna din virtuţile caracterului dacă nu le posedă pe toate. Neîndoielnic, apoi, că vechile liste cu virtuţi sunt, astăzi, într-o anumită măsură, depăşite, atât pentru că societatea modernă are exigenţe diferite faţă de membrii ei şi faţă de instituţiile sale cât şi pentru că, desigur, gustul tradiţional cu privire la ceea ce e demn de admirat s-a schimbat într-o oarecare măsură.

Virtuţile

Printre virtuţile umane cărora li se acordă valoare, Aristotel distinge nu numai virtuţile caracterului (cele "morale"), ci şi virtuţile înţelegerii (cele "intelectuale"). În latura intelectuală, consideră el, noi conferim valoare oamenilor pentru capacitatea lor de a cunoaşte lucrurile, în special pentru capacitatea de a-şi fi făurit un corp sistematic de cunoştinţe, o "ştiinţă". Mai există apoi cunoasterea practică, în limba modernă "înţelepciunea de viaţă" *(wisdom),* a acelor oameni care pot să-şi dea seama (*see*) ce acţiuni sunt cerute din punctul de vedere al dreptăţii sau curajului sau respectului religios etc., în toate situaţiile de viaţă, care sunt atât de variate. Tradiţia îl acreditează pe Socrate cu părerea după care cunoaşterea practică *(σοφια,* în vocabularul său) e de ajuns pentru a asigura acţiunea moralmente corectă; iar această părere explică, desigur, de ce Socrate n-a trebuit să aleagă între cele două răspunsuri pe care tocmai am văzut că le-a dat la întrebarea fundamentală "cum s-ar cuveni să trăim?", anume răspunsurile: "practică virtutea" şi "filosofează" (i. e. "caută *σοφια"*). Aristotel a fost parţial de acord cu acest lucru, susţinând că trăsăturile de caracter nu vor rezulta în acţiuni morlamente corecte şi, prin urmare, nu vor fi virtuţi "autentice" decât dacă posesorul lor e atât de înţelept încât să rezolve problemele practice în limitele unor constrângeri morale adecvate; adevărata

Valentin Muresan

persoană virtuoasă trebuie să fie aceea spre care te întorci pentru a primi un sfat bun. Dar Aristotel nu a agreat ideea că virtutea caracterului *este* înţelepciunea practică *(wisdom);* căci el a respins concepţia socratică după care înţelepciunea practică e suficientă pentru a avea o *acţiune* moralmente corectă.

Această respingere a identificării socratice a virtuţii cu înţelepciunea practică nu e o contribuţie originală a lui Aristotel, ci ea provine dintr-o teorie expusă în *Republica* lui Platon (şi pusă acolo în gura lui Socrate, dar cu siguranţă nesocratică). Teoria pare să fie una cu privire la părţile sufletului, dar în realitate ea este despre motivaţie; teza sa centrală e aceea că o persoană poate gândi că o anume acţiune e cea mai bună şi cu toate acestea să nu facă acea acţiune din cauza unei pofte sau pasiuni iraţionale. Aristotel adaugă că judecata raţională *(judgemen)* poate (eventual trebuie) să rezulte într-o decizie de a acţiona; dar chiar şi aşa, acţiunea nu va urma întotdeauna decizia, ca atunci când cineva adoptă o dietă fără carne dar nu rezistă ispitei în faţa *acestei* bucăţi de carne de porc. Socrate a argumentat că nimic nu poate da seama de eşecul de a acţiona în cel mai bun mod decât judecata greşită că "cel mai bun mod" înseamnă, de fapt, altceva. Dar diviziunea sufletului făcută de Platon arată cum se poate oferi o altă explicaţie: judecata - sau, in versiunea aristotelică, decizia ori "voinţa" - poate fi ea însăşi prea slabă pentru a rezista forţei opuse de o poftă cum e setea sau viciu drogurilor ori unei pasiuni cum e furia. Lipsa de stăpânire (*weakness of will*) ceea ce grecii numeau *ακρασια,* se află printre faptele obişnuite ale vieţii.

Aristotel a acceptat această teorie a lui Platon, dar a găsit, totuşi, dificil de înţeles cum poate rămâne o decizie fără rezultat până când ne dăm seama de cunoaşterea faptului că actul în legătură cu care am decis e cel mai bun. Mulţi filosofi moderni ai moralei, aparţinând tradiţiei de limbă engleză, au împărtăşit această perplexitate, fenomenl continuând să primească sumedenie de explicaţii diferite. Problema e considerată acum din perspectiva judecăţii practice în genere, indiferent de faptul că ea e sau nu e corectă şi, prin urmare, corectă; e o problemă ce confruntă chiar şi pe scepticii cu privire la fenomenul moralităţii care neagă că putem *cunoaşte* vreodată ceea ce s-ar cuveni să facem. O serie de filosofi de dată recentă au ajuns să recunoască tot mai mult că "fenomenul" nestăpânirii de sine este, în realitate, o colecţie complexă de fenomene diferite, incluzând nu numai cazurile aristotelice în care decizia e fără efect, dar şi pe acelea în care judecata e fără efect, precum şi pe acelea - încă mai obişnuite, am impresia - în care judecata e distorsionată de pasiuni cum sunt timiditatea sau avariţia sau iubirea sexuală, autoamăgirea şi luarea dorinţelor drept realitate.

Aristotel a susţinut că acţiunile făcute din poftă sau pasiune nu sunt mai puţin *εκουσια* ("voluntare" e traducerea tradiţională, deşi nu întru totul adecvată) decât acţiunile făcute pe baza unei decizii. El argumenta că numai acţiunile voluntare au relevanţă pentru conferirea unui credit sau a unui discredit autorilor lor. Analiza pe care el o întreprinde asupra condiţiilor care anulează caracterul voluntar al acţiunii - unele genuri de constrângere şi unele genuri de ignoranţă - a pus bazele tuturor discuţiilor ulterioare despre responsabilitate şi a ajutat la modelarea doctrinei responsabilităţii penale atât în dreptul roman cât şi în cel englez. Ea a rămas pe bună dreptate influentă. Stoicii au fost primii care au luat în serios problema dacă oamenii sunt *vreodată* într-adevăr responsabili de ceea ce fac, problema liberului arbitru; dar cu toate că abordarea stoicilor a fost subtilă, prea puţin din ea a supravieţuit pentru a avea efecte semnificative astăzi.

Valentin Muresan

Regulile

Noi vrem să ştim ce e cazul să credem şi, totodată, ce e cazul să facem. Uneori avem nevoie de îndrumare. Uneori filosofii sunt cei de la care aşteptăm îndrumarea - sau care, oricum, ne-o oferă. Stoicii au depus mari strădanii pentru a formula şi rafina ceea ce ei au numit Criteriul Adevărului, conceput ca un test pentru distingerea aparenţelor sensibile adevărate de cele false. Surprinzător, poate, a existat mult mai puţin interes printre filosofii antici de a căuta un criteriu al conduitei corecte.

Aristotel e un caz elocvent. Conform Doctrinei Mediei propusă de el, o persoană posedă o anume virtute atunci când ea reuşeşte să realizeze acţiunea sau trăirea caracteristică acelei virtuţi în măsura justă, evitând atât excesul cât şi insuficienţa. Dar, comentează Aristotel:

> O asemenea afirmaţie, deşi corespunde adevărului, este lipsită totuşi de claritate ... ; deţinând numai acest adevăr, nu am şti nimic în plus, de pildă în privinţa felului de îngrijiri ce trebuie acordate corpului, dacă ni s-ar spune că sunt acelea pe care le recomandă medicina, în modul indicat de cel ce o cunoaşte (*Etica nicomahică*, 1138 b, 25 - 32; trad. S. Petecel).

Dat fiind că măsura justă e măsura "determinată de raţiunea justă", Aristotel propune, în consecinţă, să ne ofere o "definiţie" a raţiunii juste *(right reason)*. Cu toate acestea, nici o astfel de definiţie nu apare în *Etica* sa şi în loc, i se spune ce nume este înţelepciunea practică (*φρονησις*, în terminologia lui Aristotel) şi că nu putem avea veritabile virtuţi ale caracterului fără înţelepciune practică.

Această atitudine a fost împărtăşită de şcolile ulterioare, în cadrul cărora au continuat să fie formulate diferite directive pentru o viaţă virtuoasă în modalităţi care au fost "lipsite totuşi de claritate", cum ar fi: "Fă ceea ce-ţi cere virtutea", "Urmează natura", "Acţionează aşa cum ar acţiona o persoană înţeleaptă". Acestea nu sunt Criterii, pentru că ele nu sunt direcţii sigure în vederea alegerii cotidiene a conduitei.

Găsim aici o altă deosebire faţă de preocupările filosofiei moderne a moralei în tradiţie britanică. J. S. Mill vorbea despre Principiul Utilităţii, pe care el însuşi l-a propus, ca despre un "criteriu al moralităţii". Utilitariştii ulteriori, ca şi alţi autori, au obiectat arătând că există o diferenţă între principiile care formulează condiţia acţiunii (sau gândirii) corecte, cum presupun ei a fi Principiul Utilităţii, şi procedurile de decizie în privinţa a ce să facem (sau să gândim) - criteriile, în sensul antic. Căci se poate întâmpla să satisfacem cât se poate de bine condiţiile acţiunii corecte fără a urmări satisfacerea lor, ci urmând un alt gen de procedură; în particular, ele pot fi satisfăcute foarte bine urmând anumite reguli sau precepte. Anticii nu au fost indiferenţi la problema regulilor, acestea având o valoare indubitabilă, cel puţin din punctul de vedere al ajutării acelora care vor să ştie dinainte ce va face cel ce respectă regulile. Dar toate şcolile filosofice par să fi căzut de acord că situaţiile în care fiinţele umane sunt puse să decidă ceea ce au de făcut sunt prea complexe şi prea variate pentru ca respectarea legii să asigure, pe ansamblu, decizii bune şi, prin urmare, că nu există un substitut pentru capacitatea bunei judecăţi în probleme practice, anume pentru înţelepciunea practică *(wisdom)*. În perioada clasică, iudaismul a fost, dimpotrivă, o morală bazată pe lege, în cadrul căreia rabinii interpretau fără încetare textele sfinte în aşa fel ca oamenii obişnuiţi să fie capabili să le aplice în condiţii schimbătoare. Prin intermediul creştinismului, am moştenit această tradiţie

Valentin Muresan

diferită. Iată un alt aspect al filosofiei moderne a moralei în care neo-aristotelicienii se află în situaţia de a sfida tradiţia.

Concluzie

Am încercat să schiţez aici principalele modalităţi în care gândirea antică greacă a influenţat filosofia recentă a moralei din lumea de limbă engleză. Va fi fost destul de clar că influenţa lui Aristotel e cu deosebire puternică. Lăsând la o parte uriaşa cantitate de opere de erudiţie moderne, în limba engleză, cu privire la Aristotel, la precursorii şi la succesorii săi, opere al căror ţel principal e să înţeleagă trecutul, putem aminti în acest context un număr de cărţi din a doua jumătate a secolului XX care s-au străduit să explice opera aristotelică (în primul rând *Etica nicomahică***,** o lucrare mult predată în univesităţi) cu scopul de a impune punctul de vedere că filosofia noastră a moralei trebuie reorientată spre invăţătura acestuia şi mai puţin spre preocupările moderne timpurii; în această tendinţă se înscriu câteva cărţi menţionate în bibliografia mea, cum ar fi cele ale lui von Wright (din Finlanda), Foot (Marea Britanie), MacIntyre (Marea Britanie), Wallace (S. U. A.) şi Hursthouse (Marea Britanie). Aceşti autori, şi alţii, au recurs la Aristotel pentru a susţine teze foarte diverse, unele din ele nici măcar amintite aici. Foarte recent, unele texte antice târzii, cum sunt cele ale lui Cicero şi Seneca, neglijate până în secolul al optsprezecelea, au reapărut în focarul atenţiei noastre.

BIBLIOGRAFIE

Texte antice

Platon, *Apărarea lui Socrate, Gorgias, Republica***.**

Aristotel, *Etica nicomahică*

A. A. Long & D. N. Sedley (eds.), *The Hellensitic Philosophers***.** 2 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Opere moderne

J.E. Annas*, The Morality of Happiness***,** Oxford: Oxford University Press, 1993.
P.R. Foot, *Virtues and Vices, and other essays in moral philosophy***,** Oxford: Blackwell, 1978.

R.Hurtsthouse*, Beginning Lives***,** Oxford: Blackwell, 1981; 2 nd edition 1984.
G.Vlastos, *Socrates: ironist and moral philospher***,** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness***,** London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

J. D. Wallace, *Virtues and Vices***,** Ithaca: Cornell Univerity Press, 1978.
G. J. Warnock, *The Object of Morality***,** London: Methuen, 1971.

Valentin Muresan

DOUĂ TEZE ARISTOTELICE DESPRE *EUDAIMONIA*

1.PRIMA TEZĂ: CEL MAI BUN LUCRU REALIZABIL ESTE *EUDAIMONIA*

În capitolele introductive ale *Eticii nicomahice* Aristotel îşi propune să identifice acel ceva pe care el îl numeşte „binele" (*the good*). O asemenea sarcină nu este chiar atât de ambiţioasă pe cât poate părea la prima vedere. Cititorul ar putea presupune că binele este acea trăsătură care face ca orice lucru bun să fie bun, un unic atribuitor al valorii; dar Aristotel face eforturi pentru a argumenta la momentul potrivit, împotriva prietenilor săi pe care noi îi numim platonicieni, că nu există un astfel de unic atribuitor al valorii, deoarece binele nu este, în termenii săi, „ceva în mod universal comun şi unic" (1096 a 27-28). Tipul de bine pe care noi îl căutăm, ne spune el, este ceva mai puţin decât atât, este ceva „posibil de realizat şi posibil de obţinut de către om" (1096 b 34), este „binele uman (*the human good*)" (1097 b 7-1098 a 16), „binele realizabil (*the acheivable good*)" (1097 a 24-25). Nu o singură dată Aristotel îl numeşte cu un superlativ, „binele, şi anume binele suprem" (1094 a 22), „binele suprem (*the best*)" (1097 a 28, b 22), „binele cel mai înalt dintre toate bunurile realizabile" (1095 a 16-17), ca şi cum am fi invitaţi să alegem, dintr-o colecţie de lucruri bune, unul singur, care este cel mai valoros, la fel cum alegem cel mai bun vin dintr-o listă de vinuri. Dar şi acest lucru este înşelător, deoarece superlativele se dovedesc a avea un sens comprehensiv (*comprehensive*)[3] (aşa cum fără îndoială este posibil în cazul unui superlativ, *pace* Cooper, *Human Good*, p. 100, nota 10): binele suprem, ne spune el, trebuie să fie desăvârşit (*complete*)[4] (1097 a 28), iar ceea ce e desăvârşit este gândit a fi suficient sieşi (*self-sufficient*) în sensul că nimic nu îi lipseşte şi nu devine mai demn de a fi ales prin adăugarea unui alt bine (1097 b 6-20). Ne este permis astfel să decidem ce este binele suprem atât după cantitate cât şi după calitate, ca şi în cazul celei mai bune crame sau al celei mai bune vieţi amoroase. În momentul în care Aristotel şi-a încheiat expunerea introductivă, cititorul este capabil să înţeleagă faptul că a căuta supremul bine uman înseamnă a căuta ansamblul (*the whole*) a ceea ce face ca o viaţă omenească să merite să fie trăită.

Aristotel afirmă că, în acest sens comprehensiv al cuvântului, cel mai bun lucru realizabil este *eudaimonia*. Pe bună dreptate afirmaţia a părut derutantă multor comentatori, din două motive conexe: în primul rând, din cauza înţelesului evaziv al

[3] Sau „înglobant" (n. trad.).

[4] Am tradus „complete" (termenul folosit de Kirwan pentru *teleion*) cu „desăvârşit" pentru că în unele contexte el este folosit în sensul de *complet* (sau autarhic, suficient sieşi), iar în altele în sensul de *ultim*; în general, autorul precizează aceste două sensuri (n. trad.).

Valentin Muresan

cuvântului *eudaimonia* care, într-un sens literal, înseamnă condiţia în care ai un *daimon* bun şi, deci, eşti binecuvântat (*blessed*), norocos (*fortunate*), prosper (*prosperous*) sau fericit (*happy*); în al doilea rând, din cauză că Aristotel nu spune întru totul clar dacă termenul *eudaimonia* este menit să ne ofere un răspuns la întrebarea sa despre ce este cel mai bun lucru realizabil, sau dacă el ne propune doar o altă modalitate de a formula întrebarea.

În legătură cu această a doua problemă (*puzzle*), voi argumenta că prima alternativă este corectă şi că formula „cel mai bun lucru realizabil este *eudaimonia*" stă ca primă teză a eticii aristotelice şi nu ca o platitudine ce doar precede expunerea tezelor. Unii comentatori au afirmat sau au presupus contrariul, nu fără dovezi ce par să le susţină spusele. Nu ar fi fost deloc nefiresc ca Aristotel să fi adoptat pentru început termenul *eudaimonia* ca pe o altă modalitate de a-şi formula întrebarea despre cel mai bun lucru realizabil, având în vedere libertatea pe care neîndoielnic şi-a acordat-o de a varia limbajul în care a formulat această întrebare cu ajutorul unor expresii cum sunt „bine", „bine suprem", „bine uman", „bine realizabil" şi altele elaborate pe baza acestora, toate apărând în primele pagini ale *Eticii nicomahice*. Apoi, Aristotel spune că atât mulţimea cât şi spiritele critice sunt de părere că a trăi bine şi a fi *eudaimon* e „acelaşi lucru" (1095 a 18-19); de unde am putea fi tentaţi să deducem că măcar aceşti oameni ar fi mulţumiţi să spună că întrebarea „Ce face pe un om *eudaimon*?" nu diferă de întrebarea „Ce face ca o viaţă de om să fie una care e bine să fie trăită?" – ea însăşi aparent echivalentă cu „Ce este binele uman?". Apoi, uşurinţa cu care Aristotel trece de la concluzia sa că *eudaimonia* este cel mai bun lucru, o concluzie cu privire la care „există un acord" (1097 b 22), la a cere o „mai clară" (*ibid*.) lămurire asupra a „ce anume" este ea, ne-ar putea încuraja să credem că el nu priveşte această concluzie preliminară ca reprezentând un progres în cercetarea sa, ci doar o consemnare a ceva asupra căruia există un acord, deoarece este un truism sau chiar o tautologie (vezi Woods p.48, Ackrill p.22, Austin p.276). În plus, această impresie nu poate fi decât întărită atunci când, în rândurile ce urmează formulării acestei exigenţe, el oferă formula „activitate a sufletului în acord cu virtutea (*psyches energeia kat'areten*)" drept o explicare „mai clară" nu a ceea ce este *eudaimonia*, ci a ceea ce este binele uman (1098 a 16-17). M.J. Woods, comentând o trecere similară din *Etica eudemică* 1214 a 15-17, conchide:

> „Este, de aceea, în afara oricărei discuţii faptul că, în gândirea lui Aristotel, cea mai bună viaţă este *eudaimonia* şi că, din acest motiv, o cercetare privitoare la natura celei mai înalte forme de viaţă omenească coincide cu o cercetare privitoare la natura *eudaimoniei*: nu putem formula într-un mod mai inteligibil întrebarea dacă ar trebui să urmărim *eudaimonia* decât sub forma întrebării dacă ar trebui să urmărim cea mai bună viaţă posibilă" (Woods p.48).

Este, desigur, indiscutabil, după cum subliniază Woods şi după cum pasajele tocmai citate din *Etica nicomahică* ne reamintesc, că *eudaimonia* nu oferă întregul răspuns aristotelic la întrebarea iniţială despre ce este cel mai bun lucru realizabil: chiar presupunând că această specificare ne spune ceva şi că nu e goală de conţinut, există multe – foarte multe - lucruri ce rămân să fie lămurite prin „mai clara" explicare ce îi urmează (de fapt, tot restul *Eticii nicomahice* va fi o prezentare şi un comentariu în marginea frazei *psyches energeia kat'areten*). Cu toate acestea, voi încerca acum să dovedesc că acea concluzie iniţială a lui Aristotel, „cel mai bun lucru realizabil este

Valentin Muresan

eudaimonia", contribuie la oferirea unui răspuns şi că ea ne şi spune ceva, că nu e goală de conţinut. Concepţia conform căreia, la Aristotel, „binele uman" şi *eudaimonia* sunt sinonime trebuie respinsă.

Primul lucru pe care doresc să-l precizez în legătură cu interpretarea sinonimică este că remarcile precedente nu-i sunt favorabile într-un sens decisiv. În particular, interpretarea sinonimică nu poate fi dedusă din faptul că Aristotel – şi majoritatea celor din jurul său, după cum ne spune - cred că a trăi în cel mai bun mod este acelaşi lucru cu a fi *eudaimon*; el nu este, prin aceasta, mai îndreptăţit să trateze ca tautologie afirmaţia „o viaţă bună este una *eudaimon*" decât cineva care, susţinând că, spre exemplu, o comportare bună faţă de partenerul de viaţă este acelaşi lucru cu o comportare afectuoasă faţă de partenerul de viaţă, ar fi îndreptăţit să trateze „binele este afecţiunea" ca pe o tautologie în domeniul moralităţii căsătoriei. În nici unul din cazuri noi nu suntem forţaţi să înţelegem aceste teze ale identităţii ca oferind numai un nou mod de a formula întrebarea iniţială a moralistului şi nici împiedicaţi să le privim, mai degrabă, ca făcând să avanseze cercetarea. Totuşi, este la fel de adevărat că această analogie este imperfectă în măsura în care ea face ca interpretarea în termeni de sinonimie să pară ridicolă, ceea ce nu este cazul. Afecţiunea nu poate decât să servească la identificarea unei „modalităţi" de a fi bun, modalitatea propusă pentru comportamentul partenerilor de viaţă de schematic moralitate a căsătoriei din analogia noastră; în timp ce, în cazul lui Aristotel, prefixul „*eu*" („bine") din „*eudaimon*" lasă cu adevărat deschisă posibilitatea ca *eudaimonia* să nu fi fost gândită de el ca identificând o modalitate prin care omul poate să trăiască bine sau să atingă binele în viaţa sa, ci pur şi simplu instituie sensul în care el a realizat un astfel de bine, cu privire la cel despre care se face această asertiune.

Totuşi, cred că pot fi găsite suficiente dovezi că nu acesta este înţelesul vizat de Aristotel pe parcursul argumentaţiei sale în apărarea concluziei iniţiale că *eudaimonia* este cel mai bun lucru realizabil. Argumentul ocupă prima parte a *Eticii nicomahice* I, capitolul 7, chiar înaintea reproşului deja menţionat conform căruia concluziei sale îi lipsesc „claritatea". Dacă întrebăm ce este bine într-un act (*praxis*) sau în exercitarea unei arte (*skill*), Aristotel crede că răspunsul va fi găsit căutând să identificăm în vederea a ceea (*tou charin*, 1097 a 18) e făcut actul sau e practicată arta, scopul său (*telos*, 23). Dacă ar exista mai mult decât un singur asemenea scop, aşa cum e cazul în mod evident atunci când „actul" reprezintă tot ce facem noi în mod obişnuit – viaţa noastră activă - atunci binele în acel act va fi găsit identificând printre scopurile sale pe cele absolut desăvârşite, *haplos teleion*, sau atât de desăvârşite pe cât se poate, *teleiotata*, în sensul că ele nu sunt niciodată alese în vederea unui alt scop (1097 b 33-34). Aristotel merge mai departe susţinând că *eudaimonia* îndeplineşte această condiţie şi, mai mult decât atât, că nimic altceva nu o îndeplineşte, din moment ce orice altceva, cum ar fi „onoarea, plăcerea, inteligenţa şi orice virtute" este uneori (sau, poate vrea el să spună, întotdeauna) urmărită, cel puţin în parte, în vederea *eudaimoniei* (1097 a 34-b 6). (Urmează argumentul separat, la care am făcut deja aluzie, că *eudaimonia* este binele suprem datorită faptului că-şi este suficientă sieşi (*self-sufficient*)[5]). Problema pe care o putem ridica referitor la interpretarea sinonimică a *eudaimoniei* este următoarea: preţul adoptării sale este că face acest prim argument aristotelic unul în totalitate fără sens, care se învârte într-un cerc vicios. Pentru că, dacă îl înţelegem pe Aristotel ca propunând-ne să

[5] *Self-sufficiency* este traducerea termenului grecesc *autarkeia*, de regulă tradus în româneşte prin *autarhie*(n.trad.).

Valentin Muresan

cercetăm binele în viaţa umană prin cercetarea a ceea ce urmăresc oamenii care trăiesc acea viaţă sau a ce vizează ei în ultimă instanţă, nu vom fi satisfăcuţi dacă ni se va spune apoi că ei ţintesc spre binele din viaţa umană. Există aici o deosebire faţă de argumentul următor al lui Aristotel cu privire la suficienţa de sine: „acela" poate în orice caz servi unui ţel (*purpose*), ţelului pe care l-am indicat deja, anume de a pune în evidenţă faptul că „binele suprem" al lui Aristotel trebuie înţeles ca un bine suprem comprehensiv; dar „acesta", despre desăvârşire, este nefolositor dacă nu ne duce mai departe. El trebuie să ne ducă mai departe, de la un concept – conceptul de cel mai bun lucru realizabil - la altceva care arată condiţiile ce trebuie îndeplinite de un om ce trebuie să realizeze un astfel de bine suprem, *via* noţiunea de scop absolut desăvârşit. Nu cred că Aristotel s-ar fi putut gândi că face altceva decât să ofere astfel de condiţii.

Dacă această concluzie este corectă, ne putem acum întoarce la prima problemă (*puzzle*) şi să întrebăm ce este acest nou concept – distinct de conceptul de cel mai bun lucru realizabil - pe care Aristotel îl introduce folosind cuvântul *eudaimonia*. Am auzit recent următoarea conversaţie în piaţa din Oxford: „Salut, o duci bine?" „Da, o duc foarte bine. Tu cum o duci?". „Foarte bine". *Eudaimonia*, îmi permit să susţin, este a o duce foarte bine (*doing all right*), răspunsul pozitiv general la întrebarea „Cum o duci? (*How are you*?)" – sau, în alte vremuri, la „Cum îţi merge? (*How do you do*?)", când aceast mai era încă o întrebare. Ea este ceea ce îi doreşti cuiva atunci când îi urezi să- meargă bine (*bid him farewell*); e a-ţi merge bine sau a face bine (*faring or doing well*), a ţi merge lucrurile într-un mod favorabil (după cum vo vedea, şi Aristot poat exploata intranzitivul „a face bine", „*eu prattein*"). Atunci on luzia in ială a lui Aristotel, sfârşitul primei etape a cercetării sale asupra in lui um n, ste ceea că un om ajunge să realizeze cel mai bun lucru ealizab – adică ting e ace buna condiţie aflată în puterea fiinţelor umane care trăi sc o viaţă om nească atunci şi numai atunci când viaţa sa este una în care o duce foarte bin (*h does all right*). O voi numi condiţia bunăstării (*well-bei* g). (N am n vedere nic o diferenţă de fond între aceste traduceri şi „înflorire (*flou ish ng*)", tra ucer a preferată de Cooper, *Human Good*, p.89, şi de alţii).

2. PRIMA TEZĂ: A CUI *EUDAIMONIA*?

Este foarte uşor să facem neclar înţelesul concluziei iniţiale printr-o alegere insuficient de atentă a cuvintelor prin care o exprimăm. Aristotel însuşi se face adesea vinovat de neclaritate, ca atunci când spune că „*eudaimonia* este cel mai bun lucru" sau că „în vederea sa îndeplinim cu toţii toate celelalte lucruri" (1102 a 2-3). Căci aceste formulări nu ne spun a cui bunăstare este cel mai bine să realizăm fiecare dintre noi sau spre a cui bunăstare ţintim în ceea ce întreprindem. Tocmai de aceea poate încolţi gândul că omul lui Aristotel, urmărind ceea ce e bine, urmăreşte să răspândească bunăstare (*well-being*) în jurul său sau chiar urmăreşte, aşa cum face omul bun al lui Bentham sau Mill, să-şi maximizeze influenţa asupra speciei umane în ansamblu (*collectively*). Nu există un astfel de sentiment în această parte a teoriei etice a lui Aristotel. *Eudaimonia* pe care fiecare om o urmăreşte şi care constituie binele pe care el îl poate realiza este, conform lui Aristotel, *eudaimonia* proprie acelui om; eudemonismul lui Aristotel este egoist sau raportat la sine (*self-regarding*).

Cu toate că acest aspect al teoriei sale este indiscutabil, ar putea fi folositor să oferim două dovezi în sprijinul său. În primul rând, afirmaţia lui Aristotel conform căreia

Valentin Muresan

eudaimonia este absolut desăvârşită, în sensul că ea nu este niciodată aleasă în vederea a altceva (1097 a 34 –b6), este o afirmaţie care, oricât de îndoielnică pare chiar şi când e aplicată alegerii bunăstării proprii, nu ar putea fi concepută ca aplicabilă fără nici o precizare alegerii unei persoane de a promova bunăstarea altora, luaţi unul câte unul sau în grupuri. Fără îndoială, Aristotel ne propune să o aplicăm – iar acest fapt este destul de curios – la promovarea bunăstării părinţilor, copiilor şi soţiei cuiva (omiterea soţilor nereflectând probabil altceva decât sexul auditoriului de la cursurile sale) şi, adaugă el, să o aplicăm, „în general prietenilor şi concetăţenilor, deoarece omul este prin natura sa un locuitor al cetăţilor (*politikon*)" (1097 b 9 – 11). Va trebui să spunem mai multe despre această concesie. Pentru moment, este suficient să remarcăm că binefacerea (*beneficence*) într-un sens mai larg – de tipul celei propuse, spre exemplu, de învăţătura lui Iisus, care afirmă că, urmând preceptul iudaic de a-ţi iubi aproapele ar trebui, precum bunul samaritean, să tratezi orice persoană cu care intri în contact ca pe aproapele tău (Luca 10, 29 – 37) – n-ar putea fi deloc concepută în aşa fel încât să satisfacă exigenţa aristotelică după care ea nu are „niciodată" un motiv ulterior. În al doilea rând, Aristotel utilizează două verbe înrudite cu *eudaimon*, unul tranzitiv, *eudaimonizein,* şi unul intranzitiv, *eudaimonein*; şi aceste verbe au amândouă o nuanţă egoistă. *Eudaimonizein* înseamnă „a socoti fericit" sau „a felicita". Aristotel ne spune că un om care îndură o mare suferinţă sau nenorocire nu va fi felicitat de nimeni (1096 a 2) şi, în consecinţă, el nu va fi atins binele uman (vezi 1095b,14-15): el nu-l va fi atins în aceste condiţii pentru că „el" nu este *eudaimon*. În mod asemănător, când alegem altceva, precum onoarea, în vederea obţinerii *eudaimoniei*, o alegem, după părerea lui Aristotel, „fiindcă ne aşteptăm ca prin intermediul ei să fim fericiţi", iar cuvântul folosit aici pentru „a fi fericiţi" este intranzitivul *eudaimonein* (1097 b 5). Aşadar, se vede din nou că *eudaimonia* proprie este cea vizată de fiecare dată când alegem asemenea lucruri precum onoarea. Aşadar, după părerea lui Aristotel, omul atinge binele uman atunci şi numai atunci când viaţa sa este una în care „el" o duce foarte bine.

3. APĂRAREA FĂRĂ DE SUCCES A PRIMEI TEZE: A FACE BINE

Până acum am căutat să arăt că, la mijlocul capitolului 7 al cărţii I a *Eticii nicomahice*, Aristotel a finalizat prima etapă a teoriei sale, fundamentând teza conform căreia cel mai bun lucru realizabil este *eudaimonia*. Aceasta este o teză de conţinut (*substantive*), oferind un veritabil prim răspuns la întrebarea ce este binele uman, şi nu e doar o modalitate de a reformula întrebarea. Răspunsul este: un om înfăptuieşte cel mai bun lucru realizabil atunci şi numai atunci când viaţa lui este una în care el o duce foarte bine, în care lucrurile îi merg bine. Să trecem acum la critică şi să vedem dacă răspunsul (aşa cum a fost formulat) este corect.

Primul aspect ce trebuie dovedit este acela că răspunsul lui Aristotel nu este singurul care ar putea să fie dat, cu toate că acesta pare că încearcă, uneori, să ne convingă că este. Putem vedea că acesta nu este singurul răspuns posibil dacă luăm în considerare propoziţia cu care începe *Etica nicomahică*.

> „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice alegere par să tindă spre un anume bine" (1094 a 1-2).

Valentin Muresan

Această afirmaţie este plauzibilă dacă şi numai dacă de binele la care se tinde pot, în unele cazuri, beneficia şi alţi oameni în afara agentului, aşa cum de pildă o artă poate aduce beneficii nu celui ce o practică, ci numai patronului acestuia sau clientului acestuia sau cumpărătorului produsului. Aristotel însuşi este pe deplin conştient că există scopuri de acest fel. Sănătatea, ne spune el, este scopul medicinii (1094 a 8) şi este binele medicinii în vederea căruia acţionează doctorii (1094 a 19-20); cu toate acestea, este evident, şi trebuie să fi fost evident şi pentru Aristotel, că sănătatea la care un doctor ţinteşte nu-i aduce în mod normal lui însuşi nici un beneficiu, decât dacă se întâmplă să practice medicina pe el însuşi (sau pe familia ori pe prietenii săi, pe care voi continua să-i ignor deocamdată). De aceea este perfect posibil şi, după toate aparenţele, Aristotel însuşi recunoaşte ca posibil, să te angajezi într-o activitate al cărei scop nu reprezintă un beneficiu pentru tine, cel care te angajezi în ea; iar dacă acesta este singurul bine al activităţii tale, poţi realiza binele în discuţie fără ca astfel să contribui la propria-ţi *eudaimonia*.

Dar cineva ar putea obiecta – şi de aici începe toată frumuseţea - că fiecare artă şi activitate nu are doar propriul său scop specific, cum ar fi victoria pentru cetatea agentului ori sănătatea pentru pacientul său ori serviciile pentru clientul său ci, în plus, un scop comun unic, *eudaimonia* agentului însuşi. J.H McDowell a apărat punctul de vedere conform căruia Aristotel a crezut ceva de acest fel şi a argumentat că această convingere oferă un fundament solid pentru un tip aristotelic de etică având ca obiect specific *eudaimonia* proprie fiecărei persoane. Opinia în discuţie apare explicit în *Etica nicomahică* la 1102 a 3-4:

> „În vederea ei (*eudaimonia*) facem cu toţii toate celelalte lucruri [i.e. totul]".

În punctul de vedere pe care l-am expus subzistă implicit ideea că totul, cu excepţia *eudaimoniei*, este ales ca un puţin parţial, în vederea a altceva – dacă el vrea să spună aici „întotdeauna ales ..." (1097 b 5-6; cu privire la relaţiile logice, vezi Williams – *Aristotle on the good*, p.294, Kirwan – *Logic and the good in Aristotle*, p.104). Eu sunt convins de pledoaria lui McDowell că putem să-i atribuim această convingere lui Aristotel, o pledoarie ce se sprijină pe a-i atribui acestuia un sens îngust al lui „a face", *prattein*, care va lămuri dovezile contrare aduse de A.J.P. Kenny. Sensul îngust („utilizarea restricţionată") este „a alege (*prohaireisthai*) pentru a face bine (*eupraxia*)" (vezi *Etica nicomahică*, 1139b,3-4). McDowell crede, de asemenea, că acest sens „verifică" convingerea lui Aristotel deoarece:

> „ni se garantează, prin implicita explicare a utilizării restricţionate, că toate *praxeis* sunt întreprinse în vederea *eudaimoniei* (i.e. *eupraxia*)" (McDowell p.361).

McDowell conchide astfel că Aristotel poate afirma, pe drept cuvânt, că fiecare activitate ţinteşte la *eudaimonia* agentului său cu condiţia ca „activităţile" să fie restricţionate la acelea alese în vederea lui a face bine (*doing-well*), *eupraxia*; actele ce au pe a face bine ca scop, susţine McDowell, au prin aceasta ca scop *eudaimonia* agentului lor.

Înainte de a examina această susţinere a lui McDowell, ar fi bine să ridicăm acum întrebarea cum ar ajuta ea, în cazul în care ar fi adevărată, la susţinerea primei teze a lui Aristotel conform căreia *eudaimonia* este cel mai bun lucru realizabil. Legătura de care

Valentin Muresan

avem nevoie este între scopuri (*aims*) şi bine (*goodness*), precum în propoziţia introductivă a *Eticii nicomahice*. Dar, în prima parte a acestei propoziţii, legătura era între scopuri şi binele „aparent", pe care Aristotel îl distinge atunci când e foarte scrupulos (e.g. 1155 b 25-26) prin sintagma *phainomenon agathon*; căci este evident neadevărat că „orice (…) acţiune (…tinde) spre un anume bine" decât dacă interpretăm această aserţiune în sensul că fiecare agent tinde spre ceea ce el consideră ca fiind bine (acest punct de vedere este, desigur, independent de teza mea anterioară că tipul de bine în chestiune ar putea fi folosul, binele „pentru" cineva). Aşa stând lucrurile, din susţinerea lui McDowell că orice acţiune (de un gen restricţionat) tinde la *eudaimonia* agentului nu va rezulta în mod direct că *eudaimonia* fiecărui agent este cel mai bun lucru pe care el îl poate realiza – şi nici măcar că el ar fi un lucru bun dacă l-ar realiza - ci numai că fiecare agent crede că ar fi un lucru bun dacă şi-ar realiza propria *eudaimonia*. Pentru a avansa spre următoarea concluzie pe care încearcă să o justifice McDowell, Aristotel ar trebui să susţină de asemenea principiul conform căruia o astfel de opinie universală despre binele a ceva nu este niciodată greşită. Aristotel este dispus să susţină acest principiu, în mod explicit, în cadrul discuţiei ulterioare asupra caracterului bun al plăcerii (1153 b 25-28, 1172 b 35-1173 a 2) şi în mod implicit de-a lungul capitolelor introductive ale *Eticii nicomahice*. (Un posibil exemplu îl reprezintă partea a doua a primei propoziţii din tratat ce poate fi considerată ca inferând din prima parte – viz. „oricine tinde spre ceva [privit ca] bun"- la teza mai tare că orice lucru spre care „toţi" tind „este" bun (10 4 a 2-3). Strategia lui Aristotel de a fi atent la faptele „psihologice" cu privire la natura umană, la ceea ce oamenii urmăresc, aleg şi consideră a fi bun, presupune că pentru a justifica o concepţie etică nimic altceva nu este necesar în afară de descoperirea că toţi acţionează ca şi cum ar fi acceptat-o deja.

Voi adera la această strategie fără a mă opri aici să-i cercetez credibilitatea (asupra acestei chestiuni vezi lucrarea mea *Truth and universal assent*). Astfel, îi voi concede şi lui McDowell să conchidă că Aristotel are dreptate în prima sa teză conform căreia *eudaimonia* (fiecărui om) este cel mai bun lucru realizabil (*practon*, de către om), o să poată justifica afirmaţia factuală a lui Aristotel, pe care el o numeşte „teza indicativă", că fiecare act (*praxis*) vizează *eudaimonia* (agentului său).

Totuşi, o dificultate se ridică în faţa acceptării argumentului lui McDowell în favoarea adevărului tezei indicative conform căreia toate acţiunile vizează *eudaimonia* agentului lor. El îşi bazează argumentul pe afirmaţia că acţiunile de un anumit gen, *praxeis*, vizează pe a face bine, *eupraxia*; dar această afirmaţie va sprijini teza indicativă numai dacă *eupraxia* şi *eudaimonia* sunt acelaşi lucru. Într-un anumit sens, ele sunt acelaşi lucru pentru că a face bine (*to do well*) sau a-ţi merge bine (*fare well*) (*eu prattein*) – conform interpretării *eudaimoniei* pe care am adoptat-o – e acelaşi lucru cu a fi *eudaimon* (vezi 1095 a 19 şi 1098 b 20-22 pentru aserţiunea lui Aristotel că acest lucru este general admis). Totuşi, acest sens pare să nu fie singurul pe care l-ar putea avea *eupraxia* şi, în particular, s-ar putea să nu fie acela pe care ea trebuie să-l aibă dacă e să fie adevărată afirmaţia că orice *praxis* tinde la *eupraxia*; pentru ca aceasta să fie adevărată, sensul de care avem nevoie este de a face „lucrurile" bine – aproximativ vorbind, a reuşi în ţelurile tale. Apărarea de către McDowell a opiniei aristotelice că toate *praxeis* tind la *eudaimonia* pare să eşueze prin echivocare, introducând un echivoc între sensul tranzitiv în care a face bine este tot una cu a face „ceva" bine şi sensul intranzitiv în care el este tot una cu a fi prosper (*being well off*). K.V. Wilkes vorbea despre

Valentin Muresan

„convingerea comună [a lui Platon şi a lui Aristotel] […] că nimic nu poate fi o *arete* [virtute] decât dacă îi este de folos posesorului ei – că nu există un veritabil „a face bine" [i.e. a face bine ceva] ce nu îl lasă pe agent, într-un anume fel, într-o stare mai bună decât înainte, şi că adevăratul *eu prattein* şi adevăratul *eu zen* (a trăi bine) nu sunt noţiuni ambigue" (Rorty p.356).

Această „convingere comună" are nevoie de susţinere.

Linia de gândire pe care am luat-o în considerare şi pe care McDowell crede că Aristotel o foloseşte în apărarea primei sale teze poate fi rezumată după cum urmează:

(1) orice *praxis* are *eupraxia* agentului său ca întregul său scop ultim (*its whole ultimate end*);
(2) *eupraxia* este *eudaimonia*;
(3) dacă toate *praxeis* au un anume lucru comun ca întreg scop ultim, atunci acel lucru este întregul bine realizabil prin fiecare *praxis*;

de aceea întregul bine realizabil (*practon*) de către un agent este propria sa *eudaimonia*.

Am căzut de acord cu McDowel că prima premisă este într-un anumit sens „garantată"; şi nu m-am oprit să examinez a treia premisă plauzibilă (apelând la o inferenţă ce pleacă de la acordul universal la adevăr). Totuşi, concluzionez că această încercare de a susţine prima teză aristotelică a lui că *eudaimonia* este cel mai bun lucru realizabil se întemeiază pe a doua premisă care, pentru a evita echivocarea dintre ea şi prima premisă, trebuie să facă afirmaţia că „a face lucrurile bine" îl lasă pe agent „făcând bine" – prosper. Această afirmaţie nu e justificată la Aristotel.

4. APĂRAREA FĂRĂ DE EŞUCES A PRIMEI TEZE: MÂNDRIA.

Cu toate acestea, trebuie să fim în stare să găsim elemente suplimentare pentru a apăra prima teză. Să luăm în considerare din nou situaţia medicului al cărui scop este să vindece pacientul şi, prin aceasta, să aducă beneficii altei persoane decât el însuşi. S-ar putea susţine că „scopul" unei asemenea activităţi nu poate fi realmente singurul „bine" din ea, deoarece, prin chiar faptul de a se angaja în ea, un om o face folositoare şi pentru sine: când propriul meu proiect ajunge să fie vindecarea unui pacient sau terminarea la timp a unei statui pentru clientul meu sau ducerea la Naxos a mărfurilor stăpânului meu, atunci propria mea bunăstare se află inevitabil în joc. O problemă similară poate fi susţinută în cazul prieteniei, care nu este o artă sau o activitate ci o dispoziţie pentru anumite feluri de activităţi. Aristotel se alătură celor care spun că „unui prieten trebuie să-i dorim lucruri bune de dragul lui însuşi" (1155 b 31); mai mult, el argumentează în capitolul 9 al *Eticii nicomahice* IX că omul *eudaimon* are nevoie de prieteni. Unul din temeiurile pentru care are această nevoie este sugerat de C.H. Kahn: „Ceea ce doresc este binele propriu [al prietenului meu]; de ce îl doresc, e pentru că împărtăşirea binelui său, chiar numai în calitate de observator, va fi parte a fericirii mele [i.e. *eudaimonia*]" (C.H. Kahn, p.32). Dacă propria mea fericire explică o asemenea dorinţă, trebuie să mă aştept – adesea fără îndoială corect - că îndeplinirea dorinţei va contribui la fericirea mea; şi, în acest fel, de beneficiul adus unui prieten beneficiază de asemenea şi cel ce îl aduce.

Valentin Muresan

Dacă e să propunem această nouă linie de argumentare în apărarea primei teze, atunci sunt necesari câţiva paşi suplimentari. Pretenţia ei că succesul fiecărui proiect contribuie la *eudaimonia* agentului va deveni baza de la care să se inducă, în primul rând, că *eudaimonia* agentului este, la urma urmei, cel puţin o parte a scopului tuturor proiectelor sale şi, în al doilea rând, că ea este unicul lor scop ultim. Doar atunci am fi în postura care să ne permită să utilizăm principiul acordului universal pentru a concluziona că o asemenea *eudaimonia* este întregul bine (*the whole good*) realizabil prin acţiune umană. Totuşi, nici una dintre aceste inferenţe suplimentare nu este acceptabilă. Faptul că o acţiune poate produce beneficii care nu erau urmărite este ceva perfect evident; şi vom vedea mai târziu că unele beneficii pot fi obţinute numai dacă „nu" sunt urmărite. Aristotel pare să omită acest lucru atunci când întreabă:

> „Care este deci binele fiecăreia [*praxis* şi arte]? Nu este acel lucru în vederea căruia se face tot restul?" (1097 a 18-19).

Nu ştiu dacă, spre exemplu, camaraderia poate fi considerată ca făcând parte dintr-un bine „al" artei de a cânta în cvartet; dar în mod evident ea poate fi un bine „în" exercitarea acelei arte – un bonus, cum spunem noi – fără ca acela care cântă în cvartet să o socotească printre lucrurile în vederea cărora el cântă. Dacă Aristotel face a doua inferenţă, depinde de faptul dacă el consideră că *eudaimonia*, pe lângă faptul de a fi în mod unic cea mai desăvârşită (*most complete*), în sensul că nimic altceva în afară de ea nu este ales mereu doar pentru sine (1097 b 4) este de asemenea singurul lucru care este „vreodată" ales doar pentru sine. Dar încă o dată, chiar dacă el gândeşte aceasta, nu oferă totuşi nici un temei în favoarea sa.

Este neclar, prin urmare, în ce mod ar putea fi dezvoltată noua linie de argumentare pentru a apăra în mod satisfăcător prima teză a lui Aristotel. Dar, în orice caz, eu nu consider justificat punctul său de plecare, acela că succesul unei persoane în proiectele sale trebuie să contribuie la bunăstarea sa. Să presupunem că Maica Tereza se hotărăşte să-şi pună în practică arta de a îmbunătăţi sănătatea unei comunităţi de cerşetori bolnavi. Apoi ea evaluează succesul obţinut în urma eforturilor sale pe plan medical. Dar este succesul un beneficiu pentru „ea"? Nu în mod necesar: ea îl va aprecia pentru binele pe care acesta îl face cerşetorilor, dar îl poate privi ca nefăcând nici un bine pentru ea, şi poate avea perfectă dreptate gândindu-l astfel. Dacă are dreptate, atunci ea este o persoană ce are trăsătura de caracter a umilinţei. Ea nu încearcă nici un sentiment de mândrie în munca ei; succesul nu îi dă sentimentul că „ea" e cea care a reuşit – poate că ea nici măcar nu-şi atribuie sieşi succesul, ci lui Dumnezeu, care lucrează prin intermediul ei. Faptul că ea ştie că lucrurile merg bine poate, într-adevăr, precum veştile bune, să-i înalţe sufletul şi să o satisfacă, dar această satisfacţie nu contribuie în nici un fel la faptul că o persoană o duce bine dacă nu conţine şi gândul că lucrurile merg bine pentru „ea". Acesta este un tip de contraexemplu la teza că *eudaimonia* unei persoane trebuie să sporească prin succesul proiectelor sale. Un alt tip este furnizat de cazul celor deprimaţi sau melancolici, cărora le lipseşte preţuirea de sine. Pentru o astfel de persoană succesul nu are nici o valoare. Chiar dacă ea îşi va păstra, de regulă, instinctele de auto-conservare şi de auto-apărare, nici ea nu va încerca vreun sentiment de mândrie în urma realizărilor sale, de data aceasta nu pentru că ea crede că acestea ar fi avut o valoare la fel de mare dacă ar fi fost realizate de altcineva, sau chiar că „au fost" cu adevărat realizate de altcineva, ci pentru că valoarea lor este distrusă de faptul că îi aparţin. Ea merge pe

Valentin Muresan

cărările deprimante ale propriei vieţi exercitând arte şi angajându-se în activităţi care aduc lumii o cantitate de bine egală cu cea adusă de oricine altcineva (sau cam aşa ceva); dar ei nu îi aduc nici un bine. Şi ea ajunge la un astfel de bine cum este cel cuprins în succesul proiectelor sale fără a contribui prin aceasta la *eudaimonia* proprie.

Am descris umilinţa ca pe o trăsătură de caracter, abţinându-mă să mă pronunţ dacă este sau nu o virtute. Aristotel, după cum bine se ştie, crede că ea este un viciu:

> „Omul umil (*mikropsychos*) […] pare să aibă un defect în aceea că nu se consideră pe sine demn de lucrurile bune şi nu se cunoaşte pe sine" (1125 a 19-22; vezi, de asemenea, lauda adusă de Platon respectului de sine, *aidos*, discutată de Nussbaum, *Shame*, Rorty pp.95-6).

În această chestiune de evaluare nu este nevoie să luăm partea cuiva; este suficient să observăm că Aristotel crede el însuşi că oamenii umili există. Căci existenţa unor asemenea oameni este suficientă pentru a bloca prima treaptă a noii tentative de apărare a primei teze a lui Aristotel, anume teza că cel mai bun lucru realizabil este *eudaimonia*. De fapt, ea răstoarnă, în acelaşi timp, argumentul prezentat de McDowell care foloseşte noţiunea de *eupraxia* datorită faptului că dispune de „convingerea comună" a lui Platon şi Aristotel că nu există nici o ambiguitate în acea noţiune. Dimpotrivă, unii oameni „chiar" reuşesc în proiectele lor fără a le merge bine. Dacă am avut dreptate în argumentarea mea că o viaţă *eudaimon* nu este doar una care e bine să fie trăită de oameni, mai concret, una în care omul o duce foarte bine (*does all right*), să îi meargă bine (*fares well*), atunci aceste strategii eşuează în a arăta că *eudaimonia* este ceea spre care se tinde în mod universal sau că, prin urmare, ea este în mod universal cel mai bun lucru.

5. PRIMUL ATAC ESUAT ASUPRA PRIMEI TEZE

Din tot ceea ce s-a spus până acum, Aristotel poate avea dreptate în ce priveşte faptul să trăiască, aşa cum am interpretat-o eu. Nu m-am angajat încă deloc în proiectul de a arăta că el are dreptate, ci doar am încercat să ofer celor care sunt, ca şi mine, iniţial sceptici, un talisman împotriva farmecelor unora dintre apărătorii lui Aristotel.

Putem, oare, merge mai departe şi să găsim o demonstraţie a faptului că el greşeşte? Aceasta ar fi o întreprindere extrem de cutezătoare, necesitând un punct de sprijin arhimedean pentru o pârghie care să urnească pe cineva din punctul de vedere egoist ce ar putea fi exprimat spunând: „ceea ce contează în viaţa *mea* şi o face o viaţă bună, pe care o pot privi în mod raţional ca meritând să fie trăită, este ca eu să o duc bine şi lucrurile să meargă bine pentru *mine*". O tradiţie care derivă de la Kant acceptă provocarea de a arăta în mod necondiţionat că acest punct de vedere este greşit (că atitudinea pe care o exprimă nu este raţională). Nu voi discuta această tradiţie. Un alt răspuns începe argumentarea de la fapte ce privesc natura umană, anume că suntem astfel constituiţi încât simţim milă pentru aceia pe care îi vedem suferind pe nedrept - fie ei oameni, fie, într-o oarecare măsură, animale non-umane - şi dragoste pentru o selecţie aparent întâmplătoare a acelora care ne produc plăcere sau ne ajută; şi că aceste emoţii puternice se împrăştie în afară diluându-se, cum s-ar zice, peste un număr mai mare dintre cei pe care îi cunoaştem şi, câteodată, în mod impersonal sau chiar cosmic, peste cei pe care nu îi cunoaştem. Putem rezuma aceste fapte, pe scurt dar inadecvat, spunând că toate fiinţele umane normale au un sentiment de preocupare faţă de cel puţin unele dintre

Valentin Muresan

celelalte fiinţe capabile de simţire; şi acest sentiment include, în măsura în care aceste alte fiinţe sunt vulnerabile, preocuparea pentru bunăstarea lor. Mai e un fapt: o astfel de preocupare este deseori un motiv care se manifestă nu numai sub forma dorinţei ca ceilalţi să prospere ci, de asemenea, sub forma unor acţiuni care urmăresc să-i facă să prospere. Deoarece asemenea acţiuni sunt motivate de preocupare (*concern*), bunăstarea celorlalţi este ceea ce Aristotel numeşte un scop desăvârşit (*complete*), care uneori nu este urmărit în vederea a altceva; sau, cel puţin, el este semi-desăvârşit (ceea ce s-ar putea numi „scop în sine") în sensul de a fi uneori urmărit nu numai în vederea a altceva. (Bunăstarea altora nu trebuie totuşi să fie un scop absolut desăvârşit, şi Aristotel poate avea totuşi dreptate că doar bunăstarea proprie are acest statut). Este, deci, un fapt de experienţă că toate fiinţele umane normale urmăresc uneori ca pe un scop în sine bunăstarea altora.

În mod surprinzător, Aristotel nu aminteşte acest fapt alături de recunoaşterea de către el, în Cartea I a *Eticii nicomahice*, că anumite alte lucruri cum sunt „onoarea şi plăcerea şi inteligenţa şi toate virtuţile" sunt urmărite măcar de unii oameni ca scopuri în sine (1097 b 2-3); cu toate că aminteşte acest lucru, sau o parte a lui, atunci când remarcă, la începutul Cărţii a VII-a, că „prietenia […] este absolut necesară unei vieţi, căci fără prieteni nimeni nu ar alege să trăiască, chiar şi dacă ar avea celelalte bunuri" (1155 a 3-5); „prietenia", *philia*, include toate felurile de iubire personală, de la pasiune trecând prin devotament şi afecţiune, până la camaraderie. Totuşi, omisiunea lui Aristotel nu ne împiedică să ne folosim de faptul că lucrul spre care tind toţi oamenii trebuie să fie realmente bun sau să-i aplicăm propriul său principiu de acordare universală, şi cele două conduc împreună la concluzia că a asigura bunăstarea altor oameni este un lucru bun – şi fiind astfel e parte componentă celei mai bune vieţi în sensul comprehensiv al cuvântului. Astfel, nu mai e nevoie să cercetăm dacă o viaţă care asigură numai bunăstarea proprie ar merita cuiva ar fi o viaţă demnă de ales în mod raţional; ea nu este una pe care e bine să o alegem, deoarece nimeni nu crede acest lucru. Doar atât se poate spune sigur împotriva egoistului. Poate aceasta să răstoarne prima teză a lui Aristotel?

Nu, pentru că Aristotel nu este genul adecvat de egoist. Reţeta sa pentru viaţa bună, realizarea propriei *eudaimonia*, presupune ca toate celelalte scopuri să fie legate de (*pros*) acest scop privitor la sine, dar nu presupune ca toate celelalte scopuri să fie urmărite doar în măsura în care sunt mijloace sau instrumente pentru realizarea lui. Aşa cum a fost larg recunoscut – chiar universal recunoscut de către cei care admiră etica lui Aristotel -, prima teză a lui Aristotel este în întregime neutră cu privire la întrebarea ce constituie *eudaimonia* unui om (ce este ea, după cum formulează el însuşi întrebarea la 1097 b 23): ea ar putea consta, şi în viziunea lui va consta în parte, în exercitarea dispoziţiei de a face bine altora, a dispoziţiei dreptăţii „generale", la care voi reveni. Şi dacă preocuparea pentru alţii este măcar parţial constitutivă *eudaimoniei*, preceptul de a-ţi urmări *eudaimonia* proprie nu este un precept egoist în sensul că ar acorda valoare folosului altora numai ca instrument pentru sporirea propriului folos. Ideea este bine punctată de Richard Norman:

> <<Să presupunem că cineva, poate un vecin, are necazuri şi are nevoie de ajutor; el are nevoie, poate, de cineva cu care să vorbească, căruia să-i împărtăşească necazurile şi de la care să poată cere un sfat. Să presupunem acum că-mi pun întrebarea: de ce l-aş ajuta? Răspunsul [egoist] ar fi: „Ajutându-l îl vei îndatora şi îţi vei creşte şansele de a fi ajutat

Valentin Muresan

de el la un moment dat, îţi vei îmbunătăţi reputaţia în ochii celorlalţi astfel încât şi ei vor fi binevoitori faţă de tine". Un astfel de răspuns formulează o atitudine pur instrumentală faţă de cealaltă persoană. Nu este o atitudine de preocupare veritabilă faţă de ea, ci una care o priveşte ca simplu mijloc în vederea folosului propriu. Răspunsul platonician şi aristotelic ar fi: „ar trebui să îl ajut deoarece o viaţă de preocupare simpatetică pentru alţii este modul de viaţă cel mai plin de recompense şi cel mai împlinit". Acesta, aşa cum am subliniat, este un gen de răspuns substanţial diferit>> (Norman p.60).

Afirmaţia lui Norman că acesta din urmă „ar fi" răspunsul aristotelic merge mai departe decât avem noi dreptul să o facem până la acest punct – şi este, probabil, mai mult decât îngăduitoare cu Aristotel (vezi 1178 b 7-32 despre *eudaimonia* desăvârşită). Tot ce putem afirma în acest moment, şi tot ce avem nevoie să afirmăm, este că acesta „ar putea" fi răspunsul lui Aristotel – că nimic din felul cum el descrie cel mai bun lucru realizabil ca *eudaimonia*, prima sa teză, nu exclude acest răspuns. Comparaţia lui Norman este suficientă pentru a îndepărta obiecţia pe care am luat-o în considerare, anume că nici o explicaţie a binelui uman nu poate fi satisfăcătoare dacă trece cu vederea valoarea pe care noi toţi o dăm faptului de a ajuta pe cineva sau de a evita să dăunăm altor oameni. Teza lui Aristotel poate absorbi această valoare prin aceea că permite ca un om să încorporeze binefacerea în concepţia sa cu privire la ce face ca viaţa sa să fie, cum zice Norman, „plină de recompense", o viaţă în care el o duce foarte bine.

6. AL DOILEA ATAC EŞUAT ASUPRA PRIMEI TEZE

Concluzionez spunând că faptul, aparent banal, de a simţi cu toţii o preocupare faţă de ceilalţi nu poate fi folosit pentru a respinge prima teză a lui Aristotel. Dar această concluzie nu va fi suficientă pentru a calma toate neliniştile privitoare la teză. Cum spune Norman în continuare:

<<Dar comparaţi acum [răspunsul lui Aristotel] cu un al treilea posibil răspuns [la întrebarea „De ce aş ajuta pe cineva?"]: "Pentru că el are nevoie de ajutor". Acest răspuns este iarăşi diferit. Şi când îl comparăm cu al doilea răspuns, trebuie cu siguranţă să fim de acord că acest al treilea răspuns este cel care redă cel mai deplin atitudinea de veritabilă sensibilitate la nevoile altora>> (Norman, ibid.).

Diferenţa este următoarea: în timp ce lui Aristotel îi este permis să recomande ajutarea altora – şi anume ajutarea acestora de dragul lor înşişi, aşa cum cere motivul preocupării (*concern*) – pe temeiul că realizarea bunăstării lor este cel puţin o parte a ceea ce înseamnă realizarea bunăstării proprii, lui nu îi este permis să recomande acest lucru pe temeiul că realizarea bunăstării altora este o parte a celui mai bun mod de a trăi în sensul comprehensiv al cuvântului, cu sau fără realizarea bunăstării proprii. Cea din urmă variantă va face capacitatea de a sări în ajutor (*helpfulness*) o trăsătură pe care omul e bine să o aibă indiferent de contribuţia sa la bunăstarea proprie; aceasta ne-ar face să dăm note mari, chiar dacă nu note maxime, celor umili sau celor disperaţi care arată preocupare faţă de alţii, dar nici o preocupare faţă de sine. A acorda note pe o asemenea bază contrazice prima teză a lui Aristotel.

În acest fel este posibil să descoperim o concepţie etică – o concepţie despre viaţa bună – care este într-adevăr în conflict cu concepţia cuprinsă în prima teză a lui Aristotel

Valentin Muresan

conform căreia cel mai bun lucru realizabil de către om în sensul comprehensiv al cuvântului este propria sa bunăstare. Desigur, nu este nimic surprinzător în faptul că ar exista asemenea concepţii rivale care susţin că oamenii trebuie să trăiască altfel decât recomandă Aristotel, având în vedere că există, după cum am văzut, oameni care urmăresc să trăiască altfel decât recomandă el. Şi e neîndoielnic faptul că există mai multe asemenea concepţii alternative, chiar dacă cea pe care am ales-o eu ne-ar putea atrage într-o mai mare măsură decât celelalte – mă refer la concepţia care înlocuieşte teza lui Aristotel conform căreia cel mai bun lucru realizabil este bunăstarea proprie cu teza conform căreia acest lucru este bunăstarea unei clase, mai mult sau mai puţin restricţionate, de alte persoane. Probabil influenţa creştinismului face ca această particulară alternativă, ca această versiune de altruism care laudă viaţa în serviciul altora, să aibă o mult mai mare atracţie pentru noi decât pare să fi avut ea pentru greci sau, în orice caz, pentru filosofii greci. După cum bine a spus R. Robinson: „Sublimarea bunei stăpâniri a acestei emoţii [dragostea pentru fiinţele vii] într-o mare virtute este opera *Noului Testament* şi reprezintă cea mai mare noutate în istoria moralei" (Robinson, p.105).

Totuşi, prin descoperirea unei autentice rivale la teza lui Aristotel noi nu am descoperit şi un argument în favoarea rivalei; căci faptele ce ţineau de natura umană menţionate în secţiunea precedentă nu constituie un argument în favoarea celui de-al treilea răspuns al lui Norman. Acele fapte arată (în cel mai bun caz) doar că, pentru fiecare persoană, cel mai bun lucru realizabil în sensul comprehensiv al cuvântului va include realizarea a tot ceea ce este motivat de preocuparea sa pentru alţii, în afara sa însăşi, şi astfel va include realizarea bunăstării altora de dragul acesteia. Ele nu arată „cum" ar putea contribui această din urmă realizare a bunăstării la ceea ce este, pentru acea persoană, cel mai bun lucru în sensul comprehensiv al cuvântului: dacă e vorba de o contribuţie ca parte a bunăstării proprii, sau nu. Eu nu am adus nici un argument împotriva convingerii lui Aristotel că aceasta trebuie să se întâmple pe prima cale; iar în acest loc (cel puţin), nici nu pot face mai mult decât să afirm că nu cred că e probabil ca un asemenea argument să fie găsit.

Aşadar, ultimele două secţiuni ne conduc la următoarea concluzie. Există o formă de altruism care este susţinută – dacă o concepţie etică poate fi în genere susţinută – de fapte care ţin de natura umană; dar această formă este consistentă cu prima teză a lui Aristotel şi este într-o oarecare măsură (după cum vom vedea) acceptată de el. Există şi o altă formă care e atrăgătoare pentru mulţi oameni, în parte datorită legăturii ei profunde cu creştinismul, şi care este în conflict cu Aristotel; dar aceasta nu are asemenea temeiuri, şi s-ar putea să nu aibă deloc temeiuri raţionale.

7. A DOUA TEZĂ: BUNĂSTAREA ESTE CALITATEA BUNĂ ÎN ACŢIUNE

În acest articol am cercetat până acum afirmaţia lui Aristotel că cel mai bun lucru realizabil de către om în sensul comprehensiv al cuvântului este *eudaimonia* proprie şi am încercat să arăt două lucruri în legătură cu ea. În primul rând, am argumentat că ea nu este o tautologie ci o teză cu conţinut, care afirmă că cea mai bună viaţă pentru fiecare dintre noi este o viaţă în care fiecare face foarte bine (*does all right*) şi lucrurile îi merg bine. În al doilea rând, am respins o demonstraţie a tezei, ca şi o respingere a ei, argumentând concret că ea nu poate fi dovedită pe baza tezei psihologice că fiecare om

Valentin Muresan

are ca scop ultim al său bunăstarea proprie deoarece această afirmaţie este falsă; şi ea nu poate fi respinsă pe baza afirmaţiei psihologice că fiecăruia îi pasă de bunăstarea altor oameni, deoarece această afirmaţie poate fi consistent admisă de teză; (în nici unul dintre cazuri nu apelez la ideea riguroasă, nearistotelică, după care orice fapt psihologic este consistent cu orice evaluare).

Să trecem acum la a doua parte a teoriei lui Aristotel, la reţeta sa pentru bunăstare, formulată în a doua parte a *Eticii nicomahice*, Cartea I, capitolul 7, şi dezvoltată în restul tratatului. Formula cheie în expunerea lui Aristotel este *psyches energeia kat'areten* (1098 a 16-17), pentru care am oferit până acum doar o traducere convenţională şi nelămuritoare. Ceea ce consider că vrea să spună ea este: exercitarea acelor capacităţi care fac din om un lucru viu (un *empsychon*) în moduri care manifestă *arete*-ul agentului. *Arete* este un cuvânt foarte dificil de tradus, „excelenţă (*excellence*)" fiind un pic prea tare iar „virtute (*virtue*)" un pic prea îngust; voi opta în continuare pentru „calitate bună (*goodness*)" (e clar că grecii recunoşteau *arete* drept substantiv înrudit cu *agathos* pentru care „bun" este o traducere aproape perfectă). Aristotel precizează imediat această formulă scurtă, restricţionând calităţile bune relevante, dacă sunt mai multe decât una, la cea care este „cea mai bună şi mai desăvârşită" şi cerând ca exerciţiul care o manifestă pe aceasta din urmă să aibă loc de-a lungul unei întregi vieţi. Deoarece el consideră că există mai mult de o singură calitate bună în om, reţeta se dovedeşte a fi următoarea: bunăstarea unui om constă în exerciţiul, de-a lungul întregii sale vieţi, a acelor capacităţi care fac din el un lucru viu, în modalităţi care manifestă calitatea bună (*the goodness*) care este cea mai bună şi cea mai desăvârşită (*ariston şi teleiotaten*: probabil cel mai sonor dintre multele ecouri ale numelui autorului prezente în Cartea I). Pe scurt: suntem prosperi (*well off*) dacă manifestăm în acţiune calităţile cu desăvârşire bune (*exhibit complete goodness in action*). Aceasta este a doua teză a lui Aristotel.

A doua teză indică un număr considerabil de întrebări, majoritatea însă trebuind să fie urmărite în vederea clarificării: (1) Care este forţa referirii la viaţă („suflet", *psyche*) şi, dacă ea e menită să excludă anumite genuri de exerciţiu sau activitate, care sunt genurile excluse? (2) Ce se înţelege prin „cea mai bună şi cea mai desăvârşită" şi cum se leagă această calificare de oscilaţia manifestată de Aristotel în cărţile finale ale *Eticii nicomahice* şi *Eticii eudemice* între un ideal comprehensiv în care bunăstarea presupune activităţi care manifestă toată gama de calităţi umane bune (ale caracterului şi intelectului), calităţi care au fost aduse în faţa cititorului în cărţile anterioare, şi un ideal restricţionat – atât cât permite condiţia noastră umană - la unica activitate intelectuală a contemplării, *theoria*, cu singura ei *arete* asociată, *sophia*? (3) Care este natura şi care sunt meritele scurtei argumentări a lui Aristotel în favoarea reţetei sale din capitolul 7, argumentare conform căreia bunăstarea trebuie să constea în exercitarea sarcinii omului (*human task*), *to ergon tou anthropou*? Nu voi spune nimic cu privire la aceste subiecte importante şi mult discutate, în afară de a presupune că „cea mai bună şi cea mai desăvârşită" are un sens comprehensiv (vezi Ackrill în Rorty, secţiunea a VII-a), astfel explicându-se – ceea ce altfel ar părea ininteligibil - de ce trei cincimi din *Etica nicomahică*, Cărţile II-V şi VIII-IX, sunt consacrate examinării virtuţilor morale (*moral virtues*), aceste calităţi bune ale caracterului (*goodnesses of character*), ca şi prieteniei - care este „un fel de *arete* sau e însoţită de *arete*" (1155 a 4). Îmi voi concentra atenţia pe o a patra întrebare: oare aceste elaborate discuţii subsecvente ale lui Aristotel cu privire la

Valentin Muresan

modurile în care un om poate fi bun sprijină cea de a doua teză a sa conform căreia activitatea care manifestă asemenea calităţi bune constituie bunăstarea?

Nu trebuie să subestimăm amploarea sarcinii lui Aristotel, căci a doua teză este din start implauzibilă. Cred că două trăsături ale sale vor surprinde cititorul care se apropie pentru prima dată de ea: faptul că ea ni-l înfăţişează pe Aristotel ca localizând bunăstarea oamenilor doar în ceea ce fac ei, nu în ceea ce li se întâmplă, şi faptul că trăsătura caracteristică a acţiunilor pe care o propune drept garant al bunăstării este calitatea bună (*goodness*) şi nu plăcerea. O perspectivă diferită şi, la prima vedere, mai credibilă asupra chestiunii (nu spun că singura alternativă de acest fel) ar fi aceasta: că pentru a o duce bine în viaţă ai nevoie, în primul rând, de sănătate şi confort (fericirea trupească, sufletească şi economică), în al doilea rând de relaţii personale bune (principalul ingredient al fericirii emoţionale) şi, în al treilea rând, de ceva pe care să îl faci cu plăcere (fericire profesională). Toate acestea se admite că presupun activitatea, dar prima numai ca mijloc (e.g. a face gimnastică, a ţine casa în bună stare) şi a doua numai ca parte (deoarece a te simţi iubit şi în siguranţă constituie o parte mai mare a fericirii emoţionale decât actele ce exprimă încrederea şi dragostea); cât priveşte al treilea tip, deşi reprezintă chiar o activitate, este vorba de una care nu necesită să fie făcută bine în fiecare caz, ca să nu mai vorbim că nu are nevoie să exprime repertoriul de virtuţi (*virtues*) convenţionale pe care le recomandă Aristotel, cum ar fi curajul, generozitatea, stăpânirea de sine şi dreptatea.

Mai mult, o asemenea prezentare obişnuită a conţinutului bunăstării este mai apropiată de ceea ce probabil avem în minte atunci când suntem preocupaţi să protejăm sau să îmbunătăţim bunăstarea cuiva diferit de noi înşine decât este prezentarea lui Aristotel. Aşa cum spunea B.A.O. Williams comentând dictonul lui Socrate că omul bun nu poate fi vătămat:

> „Constituie o problemă pentru această concepţie faptul că, atunci când descrie motivaţiile eficace, adoptă o concepţie foarte spirituală cu privire la interesele proprii, deşi obiectul evident îi este acela de a ofere o concepţie mai puţin spirituală asupra intereselor celorlalţi oameni. Dacă rănirea corporală nu este o vătămare reală, de ce ne cere virtutea atât de acut să nu rănim trupurile altor oameni?" (*Ethics and the limits of philosophy*, p.34).

Putem să-l întrebăm la fel pe Aristotel: dacă bunăstarea constă în a fi bun într-un mod activ, de ce considerăm ca fiind în folosul bunăstării altei persoane faptul că îi curăţăm pantofii sau îi dăm o după-amiază liberă când o doare capul sau îi scriem spre a o felicita cu ocazia promovării? O concepţie mult prea elevată asupra bunăstării riscă să lase neexplicat de ce trebuie considerat a fi un lucru bun să conferi recompense banale sau de ce făcând astfel contribui – după cum va susţine Aristotel, e.g. 1124 b 10 - la bunăstarea persoanei care le conferă.

Aristotel poate accepta o parte a acestei obiecţii căci formularea pe care am evocat-o a celei de-a doua teze a sa neglijează să încorporeze precizări făcute mai târziu chiar de el:

> „Dar, om fiind, va avea nevoie şi de o prosperitate exterioară; căci natura noastră nu-şi este sieşi suficientă pentru scopul contemplării, ci mai trebuie şi ca trupul să fie sănătos, să aibă hrană şi toate cele necesare vieţii. Nu trebuie să credem că pentru a fi *eudaimon* omul are nevoie de multe lucruri sau de lucruri mari, […] căci noi putem înfăptui acte

Valentin Muresan

> nobile şi fără a stăpâni pământul şi marea; căci chiar şi cu resurse moderate poţi acţiona virtuos (*kata ten areten*); […] căci viaţa omului care acţionează în conformitate cu virtutea (*tou kata ten areten energountos*) este *eudaimon*" (1178 b 33-1179 a 9, traducerea lui Ross; cfr. 1099 a 31-b 8).

Această concesie a condus anterior la o formulare revizuită a celei de-a doua teze:

> „Deci ce ne împiedică oare să numim *eudaimon* pe omul care îşi manifestă desăvârşitele calităţi bune (*complete goodness*) în activitatea sa (*kat'areten teleian energounta*) şi este adecvat înzestrat cu bunuri exterioare, nu numai pentru un timp limitat, ci de-a lungul unei întregi vieţi" (1101 a 14-16).

Comentând pasajul ce-l precede pe acesta, M.C. Nussbaum spune: „Trebuie probabil să ne gândim la efectele şansei (*fortune*), atât la cele instrumentale cât şi la cele mai directe" (*Fragility*, p.332). Totuşi, Aristotel spune că nenorocul (*bad luck*) distruge bunăstarea „pentru că" stânjeneşte (*empodizei*, 1100 b 29) exerciţiul calităţilor bune. Concesia sa pare, prin urmare, să prezinte „bunurile exterioare" în ipostaza de a contribui la bunăstare doar ca mijloace; ceea ce nu îl va satisface pe cel ce ridică obiecţia.

Cel ce ridică obiecţia ar putea fi totuşi satisfăcut în alte privinţe; sau măcar ar putea fi făcut să vadă că această concepţie a lui Aristotel asupra bunăstării umane poate sta alături de alte concepţii alternative mai banale şi merită o serioasă atenţie. Există trei metode prin care Aristotel caută să recomande concepţia sa: prin argumentul din Cartea I despre „sarcina omului (*human task*)" (*ergon*), prin excluderea concepţiilor rivale; şi prin prezentarea multiplelor detalii ale concepţiei sale în cursul discuţiei din Cărţile II-VI cu privire la diferitele *aretai* ale caracterelor, morale şi intelectuale. Numai ultima dintre aceste metode mi se pare a avea sorţi mai mari de izbândă. Argumentul *ergon*-ului ar putea, în cel mai bun caz, să arate care activităţi contribuie la bunăstare, dar nu poate explica de ce ceea ce am numit fericire corporală, sufletească, economică şi emoţională trebuie să fie privite ca fiind importante numai într-un sens instrumental. Argumentul bazat pe excluderea rivalilor, care ocupă Cartea I, capitolul 5, al *Eticii nicomahice* suferă în mod vădit de neajunsul caracteristic acestor argumente, anume acela de a nu putea să treacă în revistă toţi posibilii rivali (eşti tentat să spui că alternativele livreşti pe care le înfruntă nu reprezintă deloc rivali plauzibili). Mă întorc aşadar la examinarea pe care o face Aristotel calităţilor bune ale omului (*human goodness*).

A doua teză spune că bunăstarea rezidă într-o viaţă nu doar de fapte care sunt bune, ci de fapte bune înfăptuite „în acord cu calităţile bune", adică fapte care manifestă calităţile bune ale executantului. În primele capitole ale Cărţii a II-a Aristotel îşi prezintă concepţia după care o calitate bună reprezintă o stare sau dispoziţie, *hexis*, şi că tu o manifeşti – de pildă tu acţionezi *în mod* drept sau *în mod* cumpătat - numai atunci când faci o faptă bună prin alegere deliberată (*choice*), având fapta bună în vedere, şi posedând acea stare în mod ferm şi de neclintit (1105 a 28-33). Voi comenta un aspect al acestei analize în secţiunea următoare. Până una alta, analiza ne poate sugera că în a doua sa teză Aristotel răspunde paradoxului interesului propriu (*self-interest*): paradoxul conform căruia o persoană îşi promovează cu atât mai bine propriile interese sau satisfacţie sau (în cazul nostru) bunăstare cu cât trăieşte o viaţă în care acţiunile sale nu sunt în general menite să promoveze aceste lucruri ci să cultive dispoziţia de a urmări – adică de a alege de dragul ei însăşi - altceva (vezi Parfit pp.3-7). Voi explora şi apăra acum această

Valentin Muresan

sugestie, dar voi concluziona mai târziu că adevărul paradoxului interesului propriu – şi el chiar „este" adevărat - nu e suficient pentru a justifica în întregime cea de-a doua teză a lui Aristotel.

8. APĂRAREA REUŞITĂ A CELEI DE-A DOUA TEZE: PRIETENIA

Aristotel recunoaşte că prietenia se exprimă pe sine în servicii sau fapte bune (*euergesia*, 1155 a 8-9, cf. *Retorica*, 1380 b 36-1381 a 1). Dar binele trebuie dorit de dragul beneficiarului, căci „aceia care doresc lucruri bune prietenilor de dragul prietenilor înşişi sunt cei mai adevăraţi (*malista*) prieteni" (1156 b 9-10; sunt de acord cu Cooper, *Friendship*, Rorty pp.309-11, că Aristotel intenţionează să aplice această condiţie la toate cele trei tipuri de prietenie pe care le distinge, vezi 1155 b 31). Cineva care serveşte un prieten pentru „propriul" său beneficiu este doar în mod accidental prieten (1156 a 16-17) şi, prin urmare, renunţă la beneficiile adevăratei prietenii. Pentru a avea acele beneficii este aşadar necesar nu să le urmăreşti pe acestea ci, mai degrabă, să te cultivi pe tine pentru a urmări altceva sau să te laşi pradă unei asemenea dispoziţii. Acesta nu e un proces dificil pentru oameni; dar este unul necesar dacă e să realizăm adevărata prietenie.

În acest caz, adevărul paradoxului interesului propriu ne permite ca, în numele lui Aristotel, să facem un pas în direcţia apărării celei de a doua teze conform căreia bunăstarea constă în activarea calităţilor bune. Adevărata prietenie dintre doi oameni este o contribuţie manifestă la bunăstarea fiecăruia dintre ei. Cel care întreprinde activităţile caracteristice unei prietenii cu scopul de a face ca aceasta să fie o contribuţie doar la bunăstarea sa proprie nu va reuşi să facă acest lucru, aşa încât oricare ar fi beneficiul pe care l-ar obţine, acesta nu va fi beneficiul numit prietenie. Dacă e să o câştige pe „aceasta", el trebuie să acţioneze în tandem cu prietenul său din dispoziţia de a produce plăcere sau folos ajutor de dragul prietenului, o dispoziţie care este sau care presupune *agape* a caracterului (1108 a 26-30, dar *Etica eudemică* 1233 b 30-5 clasifică *philia* în alt mod, negând că este o dispoziţie de a alege deliberat – sau, prin urmare, de a acţiona). Regulile din *Etica nicomahică*, Cartea a IX-a, capitolele 2-3 despre favoritism şi despre încheierea prieteniilor se conformează acestei atitudini; ele exprimă concepţiile prime de sensibilitate şi omenie ale lui Aristotel cu privire la ceea ce presupune prietenia, nu la cum să ieşi dintr-o situaţie dificilă în condiţiile cele mai bune pentru tine.

În acelaşi timp, Aristotel subliniază, după cum cere prima lui teză, că fiecare iubeşte ceea ce este bun pentru sine (1155 b 23); şi, „iubindu-şi prietenul, omul iubeşte ceea ce e bun pentru sine, căci omul bun, devenind prieten, devine un bun pentru prietenul său" (1125 b 33-35). Atât timp cât prietenii lor rămân oameni, şi astfel accesibili lor, oamenii le doresc cel mai mare bine; dar, adaugă Aristotel cu subtilă consecvenţă de sine, „poate că nu cel mai mare bine în întregime; căci orice om îşi doreşte înainte de toate pentru sine ceea ce e bine" (1159 a 11-12). Totuşi, tocmai această dorinţă poate motiva sacrificiul cel mai mare, chiar al vieţii însăşi. Într-un faimos pasaj, Aristotel scrie:

> „Dar este tot atât de adevărat despre omul bun (*spoudaios*) că el face multe lucruri de dragul prietenilor săi şi al patriei sale şi dacă e nevoie îşi sacrifică viaţa pentru ei; căci el va uita de avere şi de onoruri, şi de oricare dintre bunurile pe care oamenii şi le dispută de obicei, câştigând pentru sine nobleţea (*to kalon*); el va prefera plăcerea intensă a clipei în locul unei durabile dar palide plăceri, un singur an trăit nobil decât mulţi ani de viaţă

Valentin Muresan

mediocră şi o singură faptă nobilă şi mare decât multe şi insignifiante. Aşa se întâmplă, fără îndoială, cu cei ce îşi sacrifică viaţa pentru alţii; astfel ei aleg ceva de o înaltă nobleţe pentru ei" (1169 a 18-26, după Ross).

W.F.R. Hardie s-a plâns în legătură cu acest pasaj (Hardie pp. 330-1) spunând că bilanţul său e atipic pentru majoritatea ocaziilor în care oamenii sunt confruntaţi cu alegerea de a-şi sacrifica sau nu propriile vieţi: cel mai adesea, în asemenea ocazii răspunsul raţional al cuiva ce-şi urmăreşte propria bunăstare va fi de a sacrifica nobleţea de dragul unei vieţi viitoare în care, finalmente, ar putea avea proiecte nu deosebit de expuse întâmplării. S-ar putea considera o critică mult mai fundamentală aceea că Aristotel chiar face un bilanţ, căci conform doctrinei sale cu privire la *arete* (1105 a 28-33, la care ne-am referit deja) omul bun va urma exigenţele prieteniei şi ale patriotismului de dragul lor însele, fără să ceară o răsplată pentru sine (voi comenta „nobleţea" (*the noble*) în secţiunea următoare). Motivul pentru care Aristotel îl prezintă aici pe omul bun calculând beneficiul propriu alături de beneficiul altora este acela că pasajul este parte constitutivă a justificării prieteniei faţă de sine, a iubirii de sine, ca unul din atributele omului bun; astfel încât moartea în bătălie devine o ilustrare a problemei ridicate de faptul că ai mai mulţi prieteni şi de constatarea faptului că nu găseşti nici o cale de a-l ajuta pe unul dintre ei fără a-l vătăma pe altul. Dar, fiindcă veni vorba, noi putem să ne dăm seama cum ar putea recomanda Aristotel sacrificiile personale chiar şi la o „plăcere intensă" în lunile sau momentele care le preced: el ar trebui să manifeste o dispoziţie a cărei posedare a contribuit mai mult la bunăstarea posesorului ei decât orice altă dispoziţie alternativă pe care şi-ar fi cumpărat-o în locul ei cu condiţia, ceea ce e iarăşi clar că Aristotel ne îndeamnă în acest pasaj ca cumpărătura ca atare să nu contribuie la bunăstare.

În acest mod Aristotel poate combina recunoaşterea corectă şi, desigur, sinceră a altruismului prieteniei cu convingerea sa că binele realizat prin participarea la o prietenie rezidă în contribuţia sa la bunăstarea celui ce-l realizează. Prietenia activă ar fi unul din tipurile de calitate bună în acţiune (*goodness in action*) care ar fi putut să pară o contribuţie îndoielnică la bunăstarea persoanei care o oferă, spre deosebire de bunăstarea persoanei care o primeşte, se dovedeşte a fi, dimpotrivă, tocmai tipul de activitate care poate să figureze printre constituenţii bunăstării posesorului ei.

9. APĂRAREA EŞUATĂ A CELEI DE A DOUA TEZE: DREPTATEA

Este oare acelaşi lucru adevărat şi cu privire la alte *aretai*, mai importante? În particular ar trebui să ne întrebăm acum dacă Aristotel poate sau nu folosi acelaşi truc cu dreptatea, despre care spune: „este considerată a fi binele altuia (*allotrion agathon*), singurul de acest fel printre *aretai*, deoarece ea se manifestă în raport cu altul (*pros heteron*)" (1130 a 3, cf. 1129 b 17).

În opinia lui Aristotel, dreptatea, *dikaiosyne*, este de două feluri, anume una „particulară" (*eu merei*) şi una de un tip mai cuprinzător, ce include sensul particular, care poate fi numită dreptate generală (cu toate că poate fi cu greu găsită printre sensurile moderne ale cuvântului englezesc). Pe cea din urmă va trebui să o luăm în considerare. Aristotel o defineşte ca pe o „*arete* desăvârşită, nu în sens absolut, ci în raport cu altul" (1129 b 26-7). Este desăvârşită

Valentin Muresan

„pentru că persoana care o posedă poate face uz de *arete* şi în raport cu altul, nu numai în raport cu sine; căci mulţi oameni pot practica *arete* în propriile lor treburi (*en tois oikeios*), dar sunt incapabili să o facă în raport cu alţii" (1129 b 31-1130 a 1).

În consecinţă, acest tip de dreptate este dispoziţia de a avea o conduită bună în toate relaţiile (*transactions*) pe care le ai cu alţi oameni. Privită ca atare, desigur, ea nu trebuie să aducă beneficii acestor alţi oameni iar inferenţa pe care o face Aristotel de la „în raport cu altul" la „binele altuia" este una nesigură. Pe de altă parte, putem presupune fără probleme că buna conduită în raport cu alţii va presupune uneori sacrificii ale bunăstării proprii aşa cum ne-o percepem noi, iar exemplele de nedreptate în sens larg ale lui Aristotel – adulterul, trădarea şi abuzurile - sunt de aşa natură încât ar fi putut fi evitate de regulă numai cu un anume preţ plătit de cel ce comite asemenea fapte nedrepte. De aceea oricine posedă o *arete* desăvârşită trebuie să fie dispus în consecinţă să accepte un asemenea sacrificiu şi trebuie să aibă o dispoziţie de a-l accepta; astfel încât trebuie să întrebăm din nou cum o dispoziţie de acest gen poate conduce la bunăstarea celui ce o posedă.

La fel ca şi în cazul prieteniei, e demn de remarcat că acţiunile nu vor manifesta această dreptate generală dacă ele „urmăresc" bunăstarea agentului; astfel încât costul lor atunci când ele au unul, va fi un cost intenţionat net, nu unul plătit pentru un câştig personal mai mare. Aceasta se întâmplă din cauza cerinţei lui Aristotel ca intenţia conduită „în acord cu *arete*" să fie aleasă de dragul ei însăşi. Expresia „de dragul ei însăşi" (*di auta*, 1105 a 32) nu este clară, dar după câte se pare înţelesul vrut de Aristotel este că omul bun trebuie să fie motivat în acţiunile lui de dorinţa de a acţiona aşa cum ar face-o un om bun, adică de dorinţa ca actul său să fie o manifestare a calităţilor sale bune. În diverse locuri Aristotel descrie această motivaţie a fiind aceea de a acţiona în vederea a ceea ce e nobil (*tou kalou heneca*) şi într-unul dintre aceste locuri el spune despre omul curajos:

„[În urmare] în timp ce el se va teme chiar şi de lucruri care nu sunt [prea înfricoşătoare pentru om ca acesta să li se opună] el le va face faţă aşa cum se cuvine şi aşa cum o cere raţiunea, de dragul nobleţei; căci acesta este scopul (*telos*) virtuţii (*goodness*)" (1115 b 11-13).

Acest exemplu cu privire la curaj lărgeşte şi, astfel, schimbă problema. Când am început să cercetăm dreptatea se părea că ea va naşte o dificultate pentru a doua teză a lui Aristotel, deoarece exercitarea ei este direcţionată către alţii şi, adesea, în beneficiul lor. Acum putem vedea nu numai că dreptatea generală se suprapune total peste alte *aretai*, cum e curajul (sau chiar le cuprinde (*embrace*), cum e cazul generozităţii), ci şi că dificultatea ridicată în faţa celei de-a doua teze nu este diferită în cazurile în care nu există o asemenea suprapunere din cauză că o anumită *arete* presupune o acţiune care nu este în raport cu alţii (ca în cazul unui alpinist solitar care este confruntat cu o crevasă pe care trebuie să o sară); căci şi în aceste cazuri acţiunea care manifestă calităţile bune (*goodnesses*) poate foarte bine pretinde un cost net în bunăstare.

În ciuda acestor dificultăţi, am putea încerca, precum în cazul prieteniei, să apărăm a doua teză a lui Aristotel recurgând la ideea unui folos ce nu poate fi asigurat urmărindu-l în mod direct. Printre formele de virtute (*goodness*), virtutea (*goodness*) în raport cu alţii este în mod evident una de acest fel, dar nu singura. La fel ca toate celelalte

Valentin Muresan

forme, dacă ele contribuie la bunăstarea posesorului lor, atunci este posibil să asigurăm această contribuţie doar posedând virtutea (*goodness*); dar nimeni nu poate poseda virtutea (*goodness*) dacă nu se abţine de la a-şi direcţiona acţiunile spre propria sa bunăstare. Pe de altă parte, acest rezultat reuşeşte să prezinte acţiunea altruistă (*selfless*) ca pe un constituent al *eudaimoniei* numai dacă dispoziţia de a acţiona astfel aduce un beneficiu celui ce o posedă; iar aici analogia cu prietenia începe să se prăbuşească. Nimeni nu se va îndoi că un om *eudaimon* are nevoie de prieteni; dar de ce are el nevoie de dreptate? De ce nu ar fi el mulţumit, precum Trasymachos din *Republica* lui Platon, să vadă dreptatea în jurul său, dar să se abţină de la a o cultiva în sine? În acest punct, paradoxul interesului propriu încetează să ne mai ajute şi trebuie să căutăm altceva.

10. O ALTĂ ÎNCERCARE: SINELE ŞI ALŢII

Unele observaţii risipite prin *Etica nicomahică* sugerează o altă cale de apărare. Nu sunt sigur că Aristotel se află în situaţia de a face uz de ea, dar voi argumenta că, şi în cazul în care o face, acest gen de apărare eşuează.

Am văzut că atunci când explică definiţia sa a dreptăţii generale Aristotel opune virtutea (*goodness*) în raport cu alţii virtuţii (*goodness*) exercitate „în treburile proprii”, iar cuvântul grecesc, *oikeios*, se referă la treburile gospodăriei. Amintindu-ne că Aristotel se adresa unui public de bărbaţi care într-o zi vor deveni capi ai familiei, le-am putea întreba dacă membrii aceleaşi familii erau consideraţi de el drept „alţii”. La fel le-am putea întreba despre cazul prietenilor, excelent descrişi în Cartea a IX-a a *Eticii nicomahice* drept „celălalt eu” (*allos autos*, 1166 a 31; *heteros autos*, 1169 b 6-7; „al doilea eu” captează probabil mai bine nuanţa). Este o sugestie atrăgătoare că realizarea bunăstării proprii cuprinde realizarea bunăstării acelora ce îţi sunt apropiaţi în sensul în care sunt apropiaţi ai cărora fac parte din familie şi prietenii intimi – că oamenii nu pot separa propria bunăstare de aceea a unor astfel de apropiaţi. Aristotel poate avea în minte acest lucru atunci când argumentează (după cum am văzut într-o secţiune anterioară) că suficienţa de sine a bunăstării, faptul că ea este „de ajuns pentru sine spre a face viaţa demnă de a fi aleasă şi căreia nu-i lipseşte nimic” (1097 b 14-15) este o suficienţă de sine nu doar „pentru” (dativ) persoana ce trăieşte acea viaţă, ci şi pentru părinţii, copiii, soţia, prietenii şi concetăţenii săi (1097 b 8-11). În acest argument, termenul „sine (*self*)” din cuvântul folosit de Aristotel pentru „suficienţă de sine (*self-sufficiency*)” (*autarkeia*) pare să joace două roluri diferite, astfel încât afirmaţia că bunăstarea fiecărei persoane este suficientă sieşi spune atât că „bunăstarea” îşi este „sieşi” suficientă cât şi că ea este suficientă pentru „ea”. Ultimul sine este acela pe care Aristotel îl extinde acum pentru a cuprinde şi pe ceilalţi care sunt legaţi de persoana ce este *eudaimon* prin relaţii de loialitate sau afecţiune. Dacă e să luăm în serios acest aspect, aceasta desigur afectează felul cum înţelegem atât prima cât şi a doua teză a lui Aristotel despre *eudaimonia*. Am „putea” chiar, cu ajutorul imaginii tuturor oamenilor priviţi ca fraţi, să instituim un soi de utilitarism ce ar constitui în cele din urmă o interpretare acceptabilă a primei teze; cu toate că nu cred că cineva ar putea atribui o asemenea interpretare lui Aristotel, acesta dorind, în cele din urmă, să menţină o anumită diferenţă între sine şi alţii.

Efectul asupra primei teze ar fi acesta. Aristotel nu ar mai fi împins să susţină că cel mai bun lucru realizabil de un om este propria sa bunăstare, ci ar putea permite prietenilor şi familiei să intre în calcul: ceea ce face posibilă cea mai bună viaţă ar fi,

Valentin Muresan

conform noii propuneri, bunăstarea „alor tăi” (*one's own*). Există semne că Aristotel ar putea crede asta nu doar în argumentul suficienţei de sine ci şi în tratarea problemei dacă averile descendenţilor unei persoane au vreun efect asupra bunăstării acesteia (1100 a 18-30, 1101 a 22-b 9). Oamenii au dorinţe puternice cu privire la ce ar trebui să se întâmple după moartea lor şi, în mod obişnuit, fac pregătiri pentru a vedea împlinite unele din aceste dorinţe. Aristotel vede aici o dificultate:

> „Ar fi desigur straniu ca defunctul să suporte şi el aceste schimbări [*post mortem*] odată cu ei şi să devină când prosper când nenorocit, dar straniu ar fi şi ca nimic din ceea ce se întâmplă descendenţilor să nu-l afecteze nici măcar pentru câtva timp” (1100 a 27-30).

El conchide că există un fel de slabă „afectare (*penetration*)” (1101 b 1) şi continuă:

> „felurile în care prietenii fac bine (*eupraxiai*) par să aibă un anume efect asupra celor morţi, ca şi felurile lor de a face rău, dar e vorba de efecte de un asemenea gen şi de un asemenea grad încât nu pot face pe cel prosper neprosper, nici altceva asemănător” (1101 b 5-9).

Folosirea termenului de afectare (*penetration*) nu clarifică dacă Aristotel crede că bunăstarea unei persoane poate să rezide parţial „în” aceea a prietenilor şi a familiei ce îi supravieţuiesc sau dacă, aşa cum este mai probabil, el îşi imaginează că supravieţuirea (temporară?) a propriei persoane rezidă bunăstarea. Ne asemănălu, cea din urmă soluţie pare preferabilă; şi este probabil ca sugestiile lui Aristotel pentru o extensie a primei sale teze să nu fie serioase, ci el să vadă bunăstarea prietenilor şi a familiei unei persoane ca fiind ceva ce afectează caracterul bun al propriei sale vieţi numai prin aceea că sunt constituenţi ai propriei sale bunăstări, atât timp cât omul trăieşte.

Şi dacă totuşi prima teză ar fi extinsă, o parte din criticile aduse anterior îşi menţin forţa. În particular, critica din practicarea medicinii nu este afectată prin aceea că îi permite lui Aristotel să afirme că cel mai bun lucru realizabil pentru un om ar putea consta în realizarea bunăstării apropiaţilor săi, ca şi a bunăstării sale personale. Deoarece rămâne adevărat că scopul doctorilor este, de obicei, sănătatea oamenilor de care ei nu sunt apropiaţi. Dacă a fost corect să argumentăm că sănătatea pacienţilor săi ar putea fi singurul bine (aparent) în exercitarea de către un umil doctor a artei sale, atunci va putea fi argumentat şi că sănătatea pacienţilor care nu îi sunt apropiaţi contribuie la a face viaţa doctorului una (realmente) bună. Şi la fel pentru alte contribuţii la cel mai bun lucru realizabil în sensul comprehensiv al cuvântului.

În mod similar, cea de a doua teză nu primeşte o susţinere suplimentară din includerea familiei şi a prietenilor, sau chiar a concetăţenilor, printre aceia a căror bunăstare trebuie sporită prin exercitarea dispoziţiilor considerate drept calităţi bune într-un om. Noi mai trebuie să ţinem cont de faptul, recunoscut de Aristotel, că dreptatea generală este în mod obişnuit concepută ca *allotrion agathon*, ca fiind de folos acelora ce nu sunt „ai tăi”. Doar moralitatea cea mai primitivă nu recunoaşte nici o datorie, nici măcar unele negative, faţă de străini; iar moralitatea lui Aristotel nu este, cu certitudine, una de acest tip primitiv. Astfel problema lui Trasymachos nu este pe deplin rezolvată prin admiterea faptului că orice contribuţie la bunăstarea prietenilor unei persoane, sau chiar a concetăţenilor, contează în realizarea celui mai bun lucru în viaţă în sensul comprehensiv al cuvântului (*the comprehensively best in life*). Nu este evident că

Valentin Muresan

dispoziţia străinilor de a-şi face datoria aduce o asemenea contribuţie, şi aceasta cel puţin dacă te poţi baza pe alţii - pentru a asigura beneficiile pe care le aduc pacea şi încrederea - exploatându-i în acelaţi timp în numele „alor tăi", aşa cum bunii platnici sunt exploataţi de evazionişti.

Prin urmare, fie că Aristotel şi-a extins, fie că nu, conceptul său de *eudaimonia* pentru a cuprinde bunăstarea prietenilor şi a familiei, concluzionez că o astfel de extindere nu e suficientă pentru a confirma una sau alta dintre cele două teze pe care le examinăm acum.

11. O ULTIMĂ ÎNCERCARE: EXERCIŢIUL

Dificultatea cu care ne confruntăm este următoarea. Reţeta lui Aristotel pentru *eudaimonia* – cel puţin *eudaimonia* în sens comprehensiv, cea non-theoretică, la care am considerat că se referă formula sa *psyches energeian kat'areten* - este activitatea ce manifestă un repertoriu de calităţi umane bune dintre care unele, poate chiar majoritatea, par să ceară un cost net în ce priveşte bunăstarea personală, aşa cum face în mod evident dreptatea „generală" dacă ea cere, spre exemplu, abţinerea de la un adulter sigur şi satisfăcător. Nici ideea unei recompense speciale rezultând din dispoziţia de a nu urmări recompensa, nici ideea că bunăstarea personală o poate cuprinde pe aceea a familiei şi a prietenilor, nu rezolvă dificultatea în mod convingător. Există o altă abordare?

O altă abordare este sugerată de atitudinea de reţinere a lui Aristotel faţă de bunurile „externe" ale sănătăţii şi confortului. Dacă persoana *eudaimon* a lui Aristotel se poate lipsi de acestea, care sunt în mod evident părţi constitutive ale concepţiei cotidiene asupra a ceea ce înseamnă a face bine, (cu excepţia situaţiei în care ele sunt mijloace necesare pentru buna îndeplinire a activităţilor), atunci acest lucru trebuie să se datoreze faptului că este imposibil ca o persoană să-şi „formeze" concepţia sa asupra propriei *eudaimonia* şi să şi-o formeze nu în sensul de a descoperi ceea ce reprezintă într-adevăr *eudaimonia* pentru ea (căci e improbabil ca vreo persoană obişnuită să descopere, de exemplu, că ea nu pune în realitate nici un preţ pe sănătate - ci în sensul schimbării constituenţilor reali ai *eudaimoniei* sale prin schimbarea valorilor sale. O asemenea schimbare se poate petrece brusc prin convertire (cu toate că probabil nu fără o perioadă de pregătire anterioară); dar Aristotel o gândeşte ca pe efectul gradual al exerciţiului (*training*) sau obişnuinţei (*habituation*).

El remarcă similaritatea verbală dintre cuvintele greceşti pentru caracter (*ēthos*) şi obicei sau deprindere (*ethos*, 1103 a 18). Nu putem face prin exerciţiu ca flăcările să ardă în jos, dar oamenilor li se formează prin exerciţiu calităţile bune ale caracterului şi ei le deprind, precum se întâmplă şi cu artele, prin chiar exerciţiul lor (1103 a 18-b 2). Exerciţiul de formare a deprinderilor foloseşte plăcerea şi suferinţa ca recompense şi pedepse, dar nu este complet până când aceste trăiri nu sunt internalizate, plăcerea fiind resimţită în chiar activitatea bună, suferinţa în opusul acesteia. Şi aceasta deoarece numai actele bune care sunt făcute cu dragă inimă (*gladly*) sunt cele ce manifestă calităţile bune ale caracterului (*goodness of character*):

> „căci nimeni nu va spune că o persoană e dreaptă dacă ei nu-i face plăcere (*chaironta*) să acţioneze drept, nici generoasă dacă nu-i face plăcere să facă fapte generoase" (1099 a 18-20).

Valentin Muresan

Deci Platon avea dreptate că „trebuie să fim crescuţi, încă din primii ani ai copilăriei, în aşa fel încât să simţim plăcerea şi suferinţa numai în legătură cu ceea ce se cuvine; în aceasta constă o educaţie corectă” (1104 b 12-13).

Aristotel ezită între a spune că *eudaimonia* este rezultatul exerciţiului sau un dar divin, concluzionând:

> „Şi chiar dacă nu e trimisă de divinitate şi provine din calităţile bune (*di'areten*) şi printr-un anume fel de învăţare sau practică, fericirea pare a fi unul dintre cele mai divine lucruri pe care le deţinem” (1099 b 14-16).

Această ezitare este surprinzătoare şi ne oferă o frântură din incertitudinea lui Aristotel cu privire la măsura în care viaţa bună se află sub controlul omului (cfr. Nussbaum, *Fragility*, capitolele 11 şi 12). Încă mai interesantă pentru scopul nostru este afirmaţia lui indirectă că dacă *eudaimonia* provine „din calităţile bune”, ea provine printr-un soi de învăţătură (*learning*) sau practică (*practice*); căci aşa ceva sugerează ideea că noi ne obişnuim nu doar să posedăm calităţile bune ale caracterului, calităţi al căror exerciţiu neîndoielnic ne recompensează şi ne satisface, ci, poate, şi să ne „simţim” recompensaţi şi satisfăcuţi de ele. După cum spune McDowell:

> „O concepţie determinată cu privire la excelenţa (*arete*) umană, oricum ar fi înţeleasă, […] va face prin sine capabil [un om] să înţeleagă […că] nici o răspuns provocată din disprețuirea unei cerințe a excelenței […] nu poate conta ca un veritabil avantaj”(p.369).

Astfel exerciţiul decide în ce va consta bunăstarea unei persoane.

Ce fel de răspuns oferă această susţinere unui Thrasymachos că, în viaţa obişnuită, o mixtură judicioasă de vicii – a minţi, spre exemplu – este mai probabil să conducă la bunăstarea personală decât virtutea aristotelică? Două lucruri pot fi spuse ca răspuns: concepţiile asupra bunăstării pot fi modelate prin exerciţiu şi, apoi, educatorii au un motiv evident - pacea socială – pentru a modela concepţia unui copil astfel încât copilul să ajungă să-şi afle bunăstarea în exerciţiul trăsăturilor de caracter, măcar în mare asemănătoare celor din lista lui Aristotel care cuprinde calităţile bune ale caracterului (şi adulţii pot fi modelaţi prin exerciţiu, 1180 a-4). Aceasta arată că bunăstarea personală „poate” şi „trebuie” să constea în mod predominant – lăsând la o parte bunurile exterioare – în *psyches energeia kat'areten*. Dar un astfel de răspuns nu este, desigur, suficient pentru a justifica a doua teză a lui Aristotel. Aristotel susţine că bunăstarea personală „chiar” constă într-o asemenea activitate (deoarece acea activitate este „sarcina” unui om); o prăpastie rămâne deschisă între această aserţiune universală simplă, radicală, şi viziunea modestă că bunăstarea va fi constituită de un *arete* activ în oricine este adecvat format (*trained*) să o conceapă astfel. O viaţă lipsită de dureri nu trebuie să presupună a merge prin foc, chiar dacă poţi forma un om prin exerciţiu să meargă prin foc fără durere.

12. CONCLUZII

Una din problemele ridicate de Wilkes în articolul său *The good man and the good for man* este:

Valentin Muresan

> <<măsura în care noţiunile „viaţa unui om bun” şi „viaţa bună pentru un om” pot fi unificate cu succes într-un unic concept de *eudaimonia*. Din acest punct de vedere, [conchide ea] [încercarea de unificare a lui] Aristotel s-a bucurat desigur de un deplin succes […] odată ce am negat realitatea ori realizabilitatea unei vieţi devotate în întregime contemplării neproductive […]. Căci afirmaţia lui Aristotel este atunci că omul cel mai bun este acela ce-şi exercită capacităţile raţionale în cea mai mare măsură posibilă *pentru a câştiga pentru sine cea mai bună viaţă posibilă*>> (Wilkes p. 354, sublinierile îi aparţin).

Am încercat să examinez rolul deţinut de *eudaimonia* în unificarea acestor noţiuni iar concluzia mea este că el nu a fost unul încununat de succes. Din contră, mi se pare că *eudaimonia* împiedică orice încercare de a arăta că cea mai bună viaţă pentru un om este una în care el îşi exercită acele dispoziţii care îl fac un om bun. Ea împiedică atingerea acestui ţel interpunând o falsă constrângere, bunăstarea personală, asupra concepţiei pe care o poate avea cineva despre succesul unei vieţi omeneşti, o constrângere care face mai greu, nu mai uşor, să susţinem că omul bun va avea un astfel de succes. Enorma implauzibilitate iniţială a ideii că exerciţiul dispoziţiilor bune este suficient pentru „a face foarte bine” (*doing all right*) nu este înlăturată, deşi este într-adevăr diminuată cu ajutorul diferitelor mijloace pe care le-am invocat pentru a lega caracterul egoist al celui din urmă aspect cu altruismul, pe deplin recunoscut de Aristotel, prezent implicit în cel dintâi. Aceste mijloace au fost: paradoxul interesului propriu, care ne spune că în anumite cazuri un om îşi poate realiza doar (sau cel mai bine) binele propriu urmărind ceva diferit de acesta; conceptul de „ai tăi” (*one's own*), prin care Aristotel ar putea intenţiona să îndulcească egoismul primei lui teze conform căreia cel mai bun lucru realizabil este bunăstarea personală; şi intuiţia lui McDowell că virtuţile sunt componente ale bunăstării unei persoane care pot fi schimbate prin exerciţiu (astfel încât unele temeiuri mai vechi ale acţiunii să fie, dupa cum spune McDowell, „reduse la tăcere”, p.370).

Este evident din paragraful pe care l-am citat din Wilkes că interpretarea sa a omului bun a lui Aristotel diferă de a mea, cel puţin ca accent. Opunându-l pe Aristotel multor moderni, el susţine că:

> „noţiunea importantă de bine (*goodness*) aici [la omul bun al lui Aristotel] este aceea că […] el este bun să fie genul de om pe care l-a ales să fie” (Wilkes, p.355).

Nu văd o forţă deosebită nici măcar în afirmaţia că a face bine ceea ce ai ales să faci este o reţetă sigură pentru bunăstare; dar, oricum, Aristotel nu te lasă să alegi. El spune cititorului său ce se cere în mare omului bun; şi putem fi într-o mare măsură de acord cu el, recunoscând corectitudinea delimitării de către el a acestor variate componente ale calităţilor bune ale omului (ele cuprind o concepţie despre moralitate „de care suntem legaţi în mod indisolubil”, McDowell p.375, nota 22). Omul bun al lui Aristotel trebuie să fie bun să fie tocmai „acel” gen de om, nu orice alt gen pe care l-am putea visa pentru noi.

Sarcina ce i-ar reveni unui filosof care-l urmează pe Aristotel pare astfel mai bine descrisă de McDowell care, referindu-se la argumentul *ergon*-ului din *Etica nicomahică*, Cartea I, capitolul 7, spune:

Valentin Muresan

„Tocmai pentru că o anume viaţă este o viaţă dedicată exerciţiului excelenţei umane sau, echivalent, pentru că este o viaţă în care se face ceea ce este treaba (*business*) unei fiinţe umane să facă, acea viaţă este într-un sens relevant cea mai satisfăcătoare viaţă posibilă pentru subiect, limitat cum e din multe punct de vedere”(McDowell p.370).

Conform lui McDowell, argumentul *ergon*-ului nu invocă „o teorie anterioară a naturii umane”(p.371) dar lasă deschisă problema ce este „treaba” unei fiinţe umane să facă. Am argumentat că acest caracter deschis al problemei dispare treptat pe măsură ce se expune opinia lui Aristotel cu privire la natura calităţilor bune (*goodness*) ale omului. Cu toate acestea, nu cred că pe parcursul acestei expuneri Aristotel ne oferă temeiuri bune pentru a susţine că „exerciţiul perfecţiunii umane” face „posibilă cea mai satisfăcătoare viaţă”. Nimic din conceptul de excelenţă umană nu face plauzibilă o astfel de aserţiune şi nici altceva din şi mai misteriosul concept de „treabă” (*business*) sau sarcină (*task*). Dacă cea de-a doua teză a lui Aristotel e să poată fi apărată, ea trebuie apărată în detaliu, privind la „excelenţele” aflate în discuţie. Luarea în considerare a două dintre ele, prietenia şi dreptatea, mă face să conchid că o asemenea apărare nu reuşeşte pe ansamblu.

Prin urmare, ar fi fost mai bine dacă Aristotel nu ar fi făcut uz nici de prima, nici de cea de-a doua teză, ci ar fi urmat o altă cale prin care să arate că omul bun duce viaţa cea mai bună, nu una via *eudaimonia.* Dar dacă vreo altă cale s-ar putea dovedi [illegible] de urmat, aceasta nu ştiu.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

J.L. Ackrill, *Aristotle on eudaimonia*, în Rorty, retipărit din „Proceedings of the British Academy” (1974) pp. 33-59.
J.L. Austin, *Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle*, în Moravcsic.
J.M. Cooper, *Aristotle on friendship*, în Rorty.
Idem, *Reason and human good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) 1975.
W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford, 1968.
C.H. Kahn, *Aristotle and altruism*, „Mind” (1981) pp.20-40.
A.J.P. Kenny, *Aristotle on happiness*, în Articles on Aristotle, volume 2, *Ethics and Politics*, J. Barnes, M. Schofield and R.R. K. Sorabji (eds), London 1977; de asemenea în Kenny, *Anatomy of the Soul*, Oxford 1974; retipărit cu revizuiri din „Proceedings of the Aristotelian Society” (1965-6); o versiune anterioară se găseşte de asemenea în Moral Concepts, J. Feinberg (ed.), Oxford, 1969.
C.A. Kirwan, *Logic and the good in Aristotle*, „Philosophical Quarterly” (1967).
Idem, *Truth and universal assent*, „Canadian Journal of Philosophy” (1981) pp. 377-94.
J.H. McDowell, *The role of eudaimonia in Aristotle's ethics*, în Rorty; retipărit din „Proceedings of the African Classical Association” (1980).
J.M. E. Moravcsik, *Aristotle, a collection of critical essays*, Garden City, 1967.
R. Norman, *The moral philosophers*, Oxford, 1983.
M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness*, Cambridge 1986.
Idem, *Shame, separatness and political unity*, în Rorty.
D.A. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford, 1984.
R. Robinson, *An atheist's values*, Oxford, 1964.
A.O.Rorty, *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley 1980.

Valentin Muresan

K.V. Wilkes, *The good man and the good for man*, în Rorty; retipărit din „Mind" (1978) pp.289-96.
B.O.A. Williams, *Aristotle on the good: a formal sketch*, „Philosophical Quarterly" (1962 pp.289-96.
Idem, *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge (mass.) 1985.
M.J. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics, books I, II and VIII*, translated with commentary, Oxford 1982.

Valentin Muresan